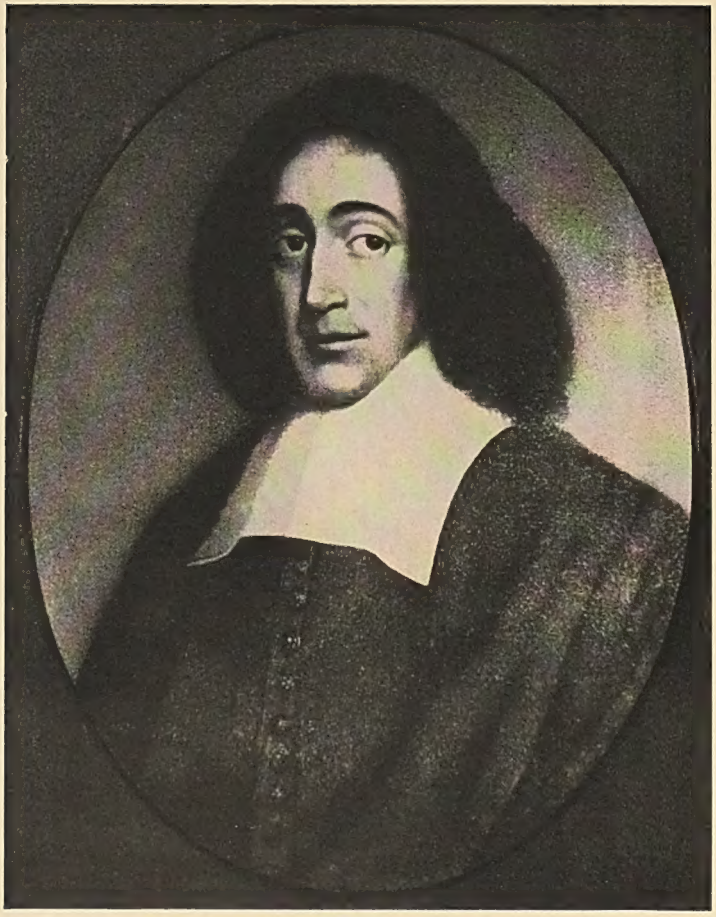
D
B
CAUTE

THE JEAN AND ALEXANDER
HEARD LIBRARY

VANDERBILT
UNIVERSITY
NASHVILLE, TENNESSEE



B. de Spinoza

CHRONICON SPINOZANUM

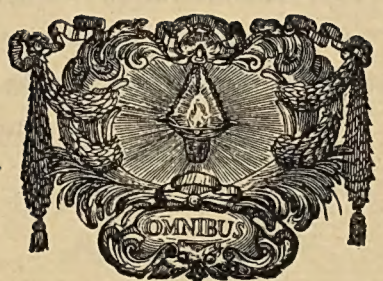
II.

CHRONICON SPINOZANUM

II

CHRONICON SPINOZANUM

TOMUS ALTER



HAGÆ COMITIS
CURIS SOCIETATIS SPINOZANÆ
MCMXXII

CHRONICON SPINOZANUM

TOMUS SEXTUS

HAGAE COMITIS

CURIS SOCIETATIS SPINOZANAE

MCMXXII

Qui reliquos consilio, aut re juvare cupit, ut simul summo fruantur bono, is apprime studebit, eorum sibi Amorem conciliare; non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum, nec ullas absolute Invidiæ causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, & de humanâ impotentiâ non nisi parce loqui curabit: at largiter de humanâ virtute, seu potentiâ, & quâ viâ possit perfici, ut sic homines, non ex Metu, aut aversione, sed solo Lætitiæ affectu moti, ex rationis præscripto, quantum in se est, conentur vivere.

B. D. S. Ethices Pars IV.
App. Cap. XXV.

BENEDICTUS DE SPINOZA

UNE LEÇON DE VICTOR DELBOS[1].

Le philoſophe dont j'ai à vous entretenir aujourd'hui, après avoir ſubi cette ſuprême injure qu'eſt le ſilence autour de l'œuvre et l'oubli, a été, à partir d'un certain moment, comme réveillé de ſon tombeau et a exercé ſur la penſée moderne et contemporaine une influence très conſidérable.

I.—Spinoza n'eſt pas ſeulement l'auteur d'une œuvre ſingulière qui a prétendu exprimer par des théories, des démonſtrations, des corollaires, des ſcholies, un certain nombre de vérités philoſophiques et morales eſſentielles; il eſt attachant encore par ſa perſonnalité. Né à Amſterdam le 24 novembre 1632, ce n'eſt pour-

---

[1] Victor Delbos (1862—1916) avait conſacré à Spinoza ſon premier livre: *Le Problème moral dans la Philoſophie de Spinoza et dans l'hiſtoire du Spinoziſme* (1—8° de XII—569 p., Paris, Alcan, 1893). Au cours de ſon enſeignement en Sorbonne, il revint à maintes repriſes ſur cette grande philoſophie à laquelle il trouvait *un intérêt de vie*, et ſes notes intimes en gardent la preuve. Il avait traduit, pour ſon uſage perſonnel, une partie de cette œuvre. En 1916, il publia un petit volume, *Le Spinoziſme*, (1—8° de 215 f., à la Société françaiſe d'Imprimerie et de Librairie,) d'une plénitude admirable, où il mettait à profit ſa longue familiarité avec l'auteur de l'Éthique et ſes expériences perſonnelles de *philoſophe pratiquant*. Dans ſon dernier livre, ſi riche de ſubſtance, qu'il a intitulé *Figures et Doctrines de Philoſophes* pour marquer qu'il ne ſépare pas l'homme de l'œuvre ni la penſée du caractère et de la vie chez ces *Sages* qui ont à nous transmettre la force de leur exemple et de leur ſpéculation, il conſacra à Spinoza des pages émouvantes et déciſives. On ne ſ'étonnera donc pas ſi, appelé par M. Liard, alors vice-recteur de l'Académie de Paris, à donner *trois conférences ſur de grands ſyſtèmes philoſophiques* à l'École Normale d'Auteuil, devant des auditeurs qui avaient beſoin, lui était-il dit, d'être libérés d'une certaine étroiteſſe ſcientifique et d'une certaine briéveté d'horizon, Victor Delbos choiſit tout d'abord Spinoza. Dans ce milieu de formation primaire il eſtimait ſalutaire de montrer, — à propos de ce grand eſprit qui, *très attachant par ſa perſonnalité, a apporté nombre de vérités eſſentielles*, — l'étendue d'une philoſophie vraiment intégrale, comme auſſi le caractère rationnel et inévitable du problème proprement religieux. Cette leçon a été ſténographiée par un des auditeurs. Nous y ajoutons ſeulement les chiffres qui marquent les diviſions naturelles de l'expoſé, afin de ſoulager l'attention du lecteur. C'eſt ce texte, non reviſé par l'auteur, que nous publions tel quel, avec ſon accent de familiarité, d'émotion contenue et de hauteur ſereine. Et c'eſt cet accent même qu'il eſt bon d'entendre, comme l'expreſſion d'une ſorte de Spinoziſme vivant. MAURICE BLONDEL.

tant pas à la Hollande qu'il appartient par ſes origines; il était d'une de ces familles de Juifs eſpagnols qui, ſoupçonnés de garder la foi de leur race même quand les rigueurs du pouvoir les avait pouſſés à l'abjurer, ḍurent, pour pratiquer librement leurs croyances, émigrer dans d'autres pays. Il fut élevé dans une communauté juive qui avait inſtitué à Amſterdam une école ſpéciale, et il entreprit les études qui devaient faire de lui un rabbin. Il ſ'y voua peut-être moins par conviction que par le déſir d'étendre ſes connaiſſances: il ſe ſentit attiré par l'antiquité claſſique; il apprit le latin; il ſ'initia à la ſcience, à la philoſophie nouvelle, à la ſcholaſtique rajeunie, et enfin à Descartes.

Ces études le détournèrent de plus en plus de la foi traditionnelle juive, telle qu'elle lui avait été enseignée par ſes maîtres, ainsi que des pratiques de ſa religion; il ſe rapprocha même de certaines ſectes chrétiennes dont le caractère principal était de revendiquer une religion purement intérieure, qui repouſſe les pratiques et les rites, une religion univerſelle caractériſée ſurtout par la foi en Dieu, l'amour de Dieu et du prochain.

Ainſi, détaché de plus en plus des pratiques de ſa religion et des croyances juives orthodoxes, il finit par être excommunié de la ſynagogue d'Amſterdam. Il fut même obligé de ſ'exiler: il alla en diverſes villes et finit par ſe fixer à la Haye. Là, ſe créant des diſciples fervents, enthouſiaſtes, il vécut dans la pratique des vertus les plus ſimples, les plus hautes, les plus fortes, avec une très grande ſpontanéité, une très grande ſérénité, un très grand détachement: ſimple, frugal, généreux, déſintéreſſé, refuſant la chaire de philoſophie de Heidelberg qui lui était offerte, parce qu'il craignait de ne pas pouvoir conſerver toute ſa liberté de penſer, vivant de rien ou preſque rien, familier avec ceux qui l'entouraient, modeſte, ſerviable, bon, droit. Il mourut le 21 février 1677, conſumé par la phtiſie, à 44 ans.

Sa philoſophie ne fut pas une œuvre ſurajoutée à une vie occupée par d'autres objets ou traverſée par des événements divers; ſa philoſophie ſortit de la combinaiſon des événements de ſa vie et des beſoins de ſa nature ſpirituelle; et ſa vie fut ſoutenue par l'eſprit qui a engendré ſon œuvre philoſophique.

C'eſt là la cauſe du puiſſant intérêt et de la profonde ſympathie qu'il a éveillés. On trouve en Spinoza, réellement, cet accord de la penſée et de la conduite qui offre au monde, non pas ſeulement un ſpéculatif occupé de hautes queſtions lointaines, mais *un ſage*. L'uſage de la penſée ne fut pas ſeulement pour lui une façon de ſatisfaire ſa curioſité, mais répondit au beſoin, plus profond, de donner à ſa vie une règle et un but; même la paſſion de ſ'inſtruire, de connaître, ſi vive, ſi ardente chez lui, n'eut jamais pour effet d'iſoler ſon intelligence de la réalité concrète, des forces vives du ſentiment, des fins eſſentielles de la vie.

C'eſt pourquoi les conflits les plus profonds qui puiſſent diviſer une âme ne le laiſſèrent pas en état de trouble; et ſa doctrine fut l'expreſſion d'une raiſon qui ſe jugeait faite pour affirmer, comme la vie eſt faite pour vivre. Dans la raiſon, dans la puiſſance d'union qui lui eſt propre, il a cru trouver la juſtification de toutes les vertus vraies et les motifs de condamner les vertus fauſſes ou indûment réputées vraies. Dans quelle meſure peut-on attribuer aux diſpoſitions de ſa nature propre, dans quelle meſure à l'épanouiſſement de ſa raiſon, tous les traits de caractère que l'on ſ'eſt plu à louer en lui? En tout cas, l'attachement à la raiſon a été le bien le plus ſolide, le plus ferme de ſes facultés et de ſes tendances. C'eſt ce qui paraît à la façon dont il défend ceux qui l'attaquent et la méconnaiſſent. Dans ſon âme incapable de rancune, d'irritation violente, la raiſon eſt comme le point ſenſible auquel il ne faut pas toucher. — C'eſt parce qu'ils pêchent contre la raiſon qu'il qualifie très ſévèrement ſes adverſaires. — C'eſt parce qu'il eſt en dehors de la raiſon que le vulgaire, à ſes yeux, eſt impropre à comprendre les penſées ſublimes, à ſe conduire autrement que par paſſion et par crainte.

Et la raiſon, telle que Spinoza la conçoit, ce n'eſt pas une faculté qui nous impoſe l'obligation de nous ſéparer du monde; elle eſt l'effort pour vivre porté à ſon maximum; et, quoiqu'elle ſoit tournée vers l'éternité, c'eſt dans la vie préſente qu'elle doit porter ſes fruits.

II. — Ce ſont les circonſtances de ſa vie qui, développant ſa réflexion, ont impoſé à Spinoza le problème capital de ſa philoſophie.

N'ayant plus de règle extérieure qui dirige, n'appartenant plus à une ſociété ſpirituelle qui protège, il prétend tirer du ſeul bon uſage de ſa penſée la loi certaine, l'objet ſuprême de ſa conduite.

Descartes avait dit, au début de la première *Méditation*: *Il y a déjà quelque temps que je me ſuis aperçu que, dès mes premiers ans, j'avais reçu une quantité de fauſſes opinions pour véritables.*

Comme Descartes, Spinoza confeſſe que les incertitudes et que les erreurs l'obligent à tenter par lui-même une voie nouvelle; mais pour quels autres beſoins et quelles autres fins! Car il ne ſ'agit plus de chercher la vérité dans la ſcience, il ſ'agit de la trouver dans la vie, pour la vie. A l'origine de la recherche, il n'y a pas ſeulement cette liberté tout intellectuelle à l'égard des opinions reçues, préconçues, qui ſ'eſt exprimée chez Descartes par le doute méthodique; il y a encore et ſurtout la conſtatation des réſultats auxquels conduiſent les biens prétendus qui ſ'offrent, pour contenter l'âme, ſans pouvoir faire autre choſe que de la conduire de tentations en déceptions.

Le début d'un livre de Spinoza, *le Traité de la Réforme de l'Entendement*, nous fournit avec une émouvante ſincérité d'accent, l'expoſé des motifs qui l'ont pouſſé à la philoſophie.

L'expérience m'ayant appris que toutes les choſes qui ſurviennent fréquemment dans la vie commune ſont vaines et futiles, . . . je pris la réſolution de rechercher ſ'il exiſtait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de ſe communiquer, et par lequel l'âme, rejetant tous les autres biens, pourrait être affectée uniquemment, un bien dont l'acquiſition m'apporterait comme fruit la jouiſſance continue, pour l'éternité, du ſouverain bonheur. Parmi les biens que les hommes eſtiment comme précieux, il faut ranger les richeſſes, la gloire, la volupté; or l'attrait qu'exercent ces ſortes d'avantages eſt infiniment ſupérieur aux biens réels qu' ils procurent; et les joies qu'ils donnent, même lorsqu'elles ne ſont pas ſuivies de triſteſſe et de repentir, ſont des joies paſſagères, à la merci des circonſtances extérieures. Donc, là rien d'aſſuré, rien de ſolide. — Mais n'eſt-ce pas être dupe que d'y renoncer pour une ſpéculation peut-être infructueuſe? — A bien

réfléchir, on ſ'aperçoit que c'eſt abandonner un mal certain pour un bien certain. Je me voyais, en effet, dans un certain péril, et forcé de chercher de toutes mes forces un remède, fût-il incertain; de même un malade atteint d'une maladie mortelle, qui prévoit une mort certaine ſ'il n'applique un remède, eſt contraint de raſſembler toutes ſes forces pour le chercher, quelque incertain qu'il ſoit, puiſque c'eſt en ce remède qu'eſt placé tout ſon eſpoir.

Mais la ſeule diſpoſition à chercher, à pourſuivre le ſouverain Bien, nous en fait éprouver comme par avance la ſalutaire efficacité.

Je voyais que mon eſprit, pendant le temps qu'il ſe tournait vers ces penſées, ſe détournait des paſſions et méditait ſérieuſement une règle nouvelle: ce qui me fut une grande conſolation.

Ainſi Spinoza ſe ſent déjà ſoutenu par le ſeul fait de ſe poſer le problème. Cette queſtion qu'on peut énoncer ainſi: *A quoi dois-je m'attacher pour être certainement, pour être pleinement heureux?* c'eſt ſimplement, d'abord, à ce qu'il ſemble, une queſtion morale, — une queſtion morale poſée dans les termes mêmes où l'ont poſée presque tous les philoſophes depuis l'antiquité. — Il ſemble donc que Spinoza ne faſſe que reprendre un problème légué par la tradition philoſophique. Mais, préſenté ainſi, le rapprochement ne ſerait que partiellement juſte. Dans la façon dont Spinoza ſe poſe ce problème, dans la façon dont il entend le bonheur, entre (et avec une force ſingulière) l'idée de ce que la conſcience religieuſe appelle *le ſalut;* et cette idée dépaſſe extrêmement la notion d'une aſſurance pour la vie préſente, encore qu'aux yeux de Spinoza la vie préſente puiſſe et doive porter le témoignage qu'elle eſt accomplie. Cette idée, en effet, repréſente la deſtinée de l'homme comme une alternative entre la mort éternelle et la vie éternelle; elle enveloppe en outre la penſée ou le ſentiment que, pour l'œuvre qui doit être réaliſée, il faut plus que la vertu pure et ſimple de l'effort individuel; il faut, avant tout, une opération directe, et par elle ſeule efficace, de l'Être éternel, infini, auquel nous ſommes unis et dont nous dépendons étroitement.

Le problème que ſe poſe Spinoza a donc ſon principe dans ſon éducation religieuſe; et, en le poſant comme il le poſe, Spinoza

repréſente, continue, en quelque meſure, la foi traditionnelle contre laquelle, à d'autres égards, il eſt révolté.

III. — La ſolution même de ce problème (telle que Spinoza l'énonce avant même d'avoir inſtitué ſon ſyſtème), eſt identique à celle que fournit la foi religieuſe, la foi juive, parachevée par la foi chrétienne.

L'amour, dit Spinoza, ſ'attachant à quelque choſe d'infini et d'éternel, nourrit l'âme d'une joie pure, ſans mélange, exempte de toute triſteſſe; or c'eſt là ce que nous devons énergiquement ſouhaiter et pourſuivre de toutes nos forces. L'amour de Dieu eſt toute la loi, il eſt auſſi tout le ſalut. Celui qui aime Dieu ne ſe trompe pas, ſ'il l'aime d'un cœur pur, ſans autre penſée que cet amour.

Voilà donc la ſolution du problème. Et cet amour de Dieu, ſeul capable pour Spinoza de répondre au déſir infini de béatitude qui eſt en nous, la religion l'impoſe comme une loi à laquelle les hommes doivent obéir; par là, la religion remplit un office ſouverainement bienfaiſant, parce qu'elle appelle au ſalut une portion conſidérable du genre humain, toute cette portion du genre humain qui eſt capable de piété sans ſcience, ſans connaiſſance rationnelle, ſans philoſophie.

Dans ſon *Traité théologico-politique*, il ſoutient que l'eſſentiel de l'Écriture, c'eſt de preſcrire l'amour de Dieu et du prochain en Dieu; c'eſt d'employer, pour impoſer cette preſcription, les moyens appropriés à l'imagination, à l'ignorance ou à l'inſuffiſance de ſavoir de la plupart des hommes. Quand on cherche dans l'Écriture une explication du monde et des définitions exactes de la Divinité, on en tire des formules contradictoires et inavouables pour la raiſon.

Mais l'Écriture a un ſens profond, humain, indépendant de toute ſpéculation; elle a pour rôle d'engendrer une foi purement pratique; elle n'enſeigne pas ce qu'eſt Dieu, ni les rapports de Dieu et du monde; elle donne une loi d'obéiſſance qui ſignifie: Aimer Dieu par-deſſus tout et votre prochain comme vous-même.

Cependant l'amour de Dieu, quand il vient de la ſeule foi, — de la foi conçue par Spinoza comme dépendant d'une autorité purement extérieure qui commande à l'âme ſans l'éclairer véritablement, — ne lui donne pas cette certitude pleine et entière dont elle a beſoin, cette certitude que Descartes réclame dans la ſcience et que Spinoza réclame dans la vie. Seule, par conſéquent, la connaiſſance rationnelle, qui eſt comme une révélation divine intérieure, peut faire que l'amour ſ'uniſſe, en pleine certitude comme en pleine lumière, à ſon objet ſuprême, et cela, du reſte, parce que la connaiſſance rationnelle démontre que cet objet, qui eſt l'Être infini, eſt tel que nous dépendons de lui au point d'être produits néceſſairement par lui et même de n'avoir d'exiſtence qu'en lui. La connaiſſance rationnelle telle que Spinoza l'entend, une fois développée, va juſtifier l'amour de Dieu en nous montrant que Dieu eſt l'être, que nous n'avons d'être que par lui et qu'en lui.

IV. — Ainſi, la doctrine métaphyſique qui prépare et juſtifie la ſolution du problème de Spinoza, c'eſt, d'un nom qui n'aura cours que plus tard dans l'hiſtoire de la philoſophie, le Panthéiſme. En ſon principe, le panthéiſme n'était pas, tant ſ'en faut, une doctrine nouvelle: la conception de l'identité du monde et de Dieu, qui eſt le fond de tout panthéiſme, ſ'était naturellement offerte aux eſprits qui, tout en admettant que le monde ſuppoſe une puiſſance de production ou d'organiſation, ignoraient cependant, ou jugeaient inintelligible l'idée d'une création abſolue. Dans l'antiquité grecque, les Stoïciens regardaient la formation, l'arrangement du monde comme une action de la Cauſe unique, de Dieu au ſein de la matière qui lui eſt inſéparablement unie. Le grand repréſentant du néoplatoniſme alexandrin, Plotin, avait eſſayé de montrer que la Divinité, qui eſt d'abord l'Un abſolu, ſupérieur à toute perception, à toute différence, à toute qualification, engendre, par une ſérie d'émanations, l'intelligence, puis l'âme formatrice du monde; que, en conſéquence, c'eſt un même principe qui, par une néceſſité naturelle, ſans élection, ſans choix, rayonne du fond de ſon unité juſque dans la multiplicité des choſes.

Il n'eſt pas impoſſible que quelque choſe du panthéiſme alexandrin ſoit parvenu à Spinoza par certains philoſophes juifs plus ou moins hétérodoxes, et il eſt poſſible également que certaines formules du panthéiſme, du naturaliſme de l'époque de la Renaiſſance, dont la philoſophie de Giordano Bruno fut le plus brillant exemplaire, l'aient frappé par la façon de repréſenter la nature comme une, comme infinie, avec les attributs qui, d'habitude, définiſſent Dieu.

Lui-même, dès le début de ſa ſpéculation, affirme énergiquement que Dieu et la nature ſont un ſeul et même être. Mais, à cette affirmation, il prétend donner une forme, apporter des preuves qui la mettent en accord avec l'eſprit de la ſcience nouvelle.

Convaincu par Descartes qu'aucune idée ne doit être tenue pour vraie ſi elle n'eſt claire et diſtincte, convaincu par Descartes que la géométrie fournit le type de la démonſtration certaine et même le principe de l'explication de l'univers, il ſ'efforce d'établir à la façon d'un géomètre, par le ſimple développement des notions qui ſervent à définir Dieu, que Dieu c'eſt la Subſtance unique, qu'il eſt la cauſe des choſes par la même néceſſité qui le fait cauſe de lui-même, et que toutes les choſes dont il eſt cauſe reſtent compriſes dans ſon être; que, par conſéquent, la production des êtres par Dieu, production néceſſaire, ne met jamais ces êtres hors de Dieu, mais les laiſſe en lui-même.

Descartes avait enſeigné que l'eſſence de l'âme c'eſt la penſée, et que l'eſſence de la matière c'eſt l'étendue mathématique, géométrique; mais il avait en même temps admis que, dans chacun de ces genres d'eſſence, il y a une multiplicité d'êtres, de ſubſtances; il avait admis, en outre, que le Dieu parfait, infini, eſt un Dieu librement créateur, au fond le Dieu de la foi chrétienne.

Spinoza ſe ſert du cartéſianiſme, mais en le transformant de façon à l'adapter à ſa conception panthéiſtique: les attributs de Dieu, ce ne ſont pas des perfections en dehors de la nature, ce ſont préciſément les eſpèces d'êtres eſſentiels de la nature.

Dieu poſſède une infinité d'attributs; mais nous n'en connaiſſons que deux: ce ſont préciſément ces eſpèces d'êtres que Descartes

conſidérait comme les êtres typiques, eſſentiels, la penſée et l'étendue. Seulement, au lieu de morceler la penſée et l'étendue en une pluralité d'êtres, Spinoza conſidère la penſée et l'étendue comme deux attributs uniques chacun en son genre et qui conviennent à l'infinité de Dieu. Dieu eſt un être penſant, Dieu eſt un être étendu qui a une infinité d'autres attributs; et, par là, vous voyez que nous ſommes rattachés, que le monde eſt rattaché à Dieu, parce que ce qui explique eſſentiellement le monde fait partie de la nature divine. De cette façon doit ſ'entendre l'identité de la nature et de Dieu. Pour Spinoza, Dieu eſt le principe abſolu; c'eſt la nature en tant que celle-ci eſt compriſe comme l'unité de tous les genres d'êtres intelligibles, et non pas en tant que Dieu ſerait l'objet d'une perception ſenſible plus ou moins agrandie.

Le panthéiſme de Spinoza n'eſt donc pas ce panthéiſme d'imagination qui conſiſte à identifier Dieu avec les objets que nous voyons, que nous ſentons, que nous touchons; ce qu'il identifie à Dieu, c'eſt la nature dans ce qui fait qu'elle eſt explicable, rationnelle, telle que nous la concevons par l'entendement pur.

C'est donc à tort que ſes adverſaires lui ont reproché la groſſièreté de cette conception qui confond Dieu avec les données mêmes de l'expérience humaine: encore une fois, il ne ſ'agit nullement de cela: l'identité de Dieu et de la nature, c'eſt, pour Spinoza, l'identité de Dieu avec ce qui, dans la nature, eſt foncièrement intelligible, l'étendue et la penſée.

V. — Et maintenant demandons-nous: quels rapports y a-t-il finalement entre les êtres particuliers et Dieu?

Repouſſant toute idée de création comme entachée d'arbitraire et d'illogiſme, Spinoza veut expliquer comment il ſe fait que le monde ſe manifeſte en êtres particuliers. Ce monde ſe manifeſte en êtres particuliers parce que Dieu eſt une puiſſance infinie qui tend à ſ'exprimer infiniment; Dieu qui eſt penſée engendre l'intelligence infinie de laquelle, à leur tour, découlent les idées; Dieu, qui eſt étendue, engendre le mouvement et les rapports desquels découlent les corps, et il ſe produit, à des degrés divers de la cauſalité divine, ce que Spinoza appelle des modes. La

penſée et l'étendue ſont des attributs, mais l'intelligence, le mouvement, les idées comme les corps, ce ſont des modes.

Par ce terme, il veut exprimer que ces modes n'exiſtent que par les attributs et qu'ils n'ont pas d'exiſtence indépendante. Tel eſt le terme de cette dérivation, qui rappellerait la proceſſion du panthéiſme des Alexandrins, ſi Spinoza n'avait la prétention de mettre ſa conception panthéiſtique en accord avec l'eſprit de la ſcience nouvelle, s'il ne voulait pas établir entre les attributs de Dieu, d'une part, et les modes, de l'autre, le même rapport qu'entre les notions géométriques et les propriétés qui en dérivent; les attributs produiſent les modes comme la notion du triangle produit telle propriété particulière du triangle. Son panthéiſme, rediſons-le, n'eſt pas un panthéiſme d'imagination, c'eſt un panthéiſme de raiſon.

Le monde étant tel, ainſi produit par Dieu, il ne peut rien y avoir dans le monde de contingent; il ne peut y avoir que des manifeſtations néceſſaires de Dieu; le monde tel qu'il eſt produit par Dieu eſt ſoumis à une inflexible néceſſité; et Dieu même, en tant qu'il eſt, d'abord, en tant qu'il produit le monde, enſuite, n'a aucun attribut, aucun caractère emprunté aux formes humaines de la conſcience ou de la vie. Le grand ennemi de Spinoza, c'eſt *l'anthropomorphiſme*. Dieu, c'eſt l'Être abſolument infini, auquel conviennent des attributs dépouillés de toute forme perſonnelle, de toute marque humaine.

Dieu agit; il eſt libre, dans le ſens que tout ce qui eſt réſulte de ſa puiſſance; mais il n'agit pas par volonté, par choix, en vue d'une fin; et Spinoza combat avec énergie la doctrine des cauſes finales comme contraire à l'eſprit ſcientifique.

Reprenons, l'analogie entre la dérivation du monde et la dérivation des propriétés mathématiques: dira-t-on que la notion du cercle a été définie de telle ſorte, pour que les rayons du cercle ſoient égaux, ou bien plutôt que, la notion du cercle étant donnée, il en réſulte que les rayons du cercle ſont égaux?

De même, Dieu étant donné, de ſa notion abſolue et rationnelle il réſulte que le monde eſt ceci ou cela; mais il ne réſulte pas que

le monde eſt ceci ou cela, parce que Dieu a voulu qu'il le ſoit; le monde eſt tel en vertu de la conſéquence qui le lie à ſon principe, et non pas comme la réaliſation d'un ordre qui ſerait préalablement conçu.

Telle eſt la doctrine fondamentale de Spinoza.

VI. — Dans un pareil ſyſtème, quelle eſt l'eſſence de la nature humaine, et quelle eſt la loi de ſon développement?

N'oublions pas le problème que nous avons à réſoudre; ce n'eſt pas un problème ſpéculatif, c'eſt un problème pratique.

Quelle eſt l'eſſence de la nature humaine? — La nature humaine eſt à la fois âme et corps; comme âme, elle eſt tel mode fini de la penſée divine; comme corps, elle eſt tel mode fini de l'étendue divine.

C'eſt la même connexion, le même ordre qui lie les idées particulières de l'âme et les fonctions particulières du corps; et le même enchaînement lie les états de mon corps et les états de mon âme. Et cette connexion n'eſt qu'un cas particulier de l'enchaînement cauſal qui régit l'univers. L'âme humaine ne ſaurait prétendre à un empire arbitraire ſur les mouvements corporels. Nous voyons donc poſée ici la négation du libre arbitre.

Les affirmations de la néceſſité univerſelle ne ſont pas ſeulement les concluſions particulières de la doctrine; elles comptent parmi les motifs principaux qui l'ont inſpirée: *il ſ'en faut bien*, écrit Spinoza à l'un de ſes correſpondants, *que mon opinion ſur la néceſſité des choſes ne puiſſe être entendue ſans les démonſtrations . . . ., celles-ci, au contraire, ne peuvent être entendues que ſi cette opinion a été préalablement compriſe.* Réſerver en effet des événements ou des actes tenus pour indépendants, c'eſt ſe mettre hors d'état de concevoir cette unité rationnelle, profonde, abſolue, de l'être, en d'autres termes équivalents, la toute-puiſſance de Dieu et l'ordre des lois.

Il ne ſaurait donc, ſelon Spinoza, y avoir place dans le monde pour un acte de libre arbitre: une volonté qui ſerait une dérogation à la loi univerſelle, un acte de volonté libre eſt, à ſes yeux, un acte impoſſible, de la plus abſolue des impoſſibilités.

En faveur du libre arbitre on invoque cependant deux ſortes d'arguments : d'abord le témoignage de la conſcience qui le manifeſte clairement, ſemble-t-il ; enſuite les requêtes de la morale et de la religion qui, ſemble-t-il, l'exigent impérieuſement.

Arguments de nulle valeur pour Spinoza. Examinons d'abord, dans toutes les actions que nous ſuppoſons libres, ce qui eſt poſitif ; qu'eſt-ce, ſinon le ſentiment de ſatisfaire à une tendance paſſagère ou conſtante de notre nature ? Or, dans cette tendance, il n'y a rien d'indéterminé, rien d'indifférent, comme ce que paraîtrait requérir le libre arbitre. Mais parce que nous ignorons à quoi cette tendance eſt liée, ce qui en fait la force, ce qui eſt cauſe qu'elle arrive et réuſſit à ſe ſatisfaire, nous imaginons alors que cette cauſe fictive eſt une libre volonté.

Suppoſons une pierre qui a reçu l'impulſion d'un corps extérieur et qui, par conſéquent, ſous l'influence de cette impulſion, continue à ſe mouvoir ; ſuppoſons que cette pierre ait conſcience d'elle-même, ſuppoſons qu'elle ait conſcience de la tendance qui la fait perſévérer dans ſon mouvement ; elle ſ'imaginera, comme nous, qu'elle eſt la cauſe du mouvement qu'elle réaliſe.

De même, l'enfant croit que c'eſt par ſa volonté libre qu'il recherche le lait qui le nourrit.

Ainſi, la croyance vulgaire au libre arbitre tient à deux cauſes : — l'une poſitive, la conſcience de certains déſirs qui ſont en nous ; — l'autre négative, l'ignorance des cauſes réelles qui les déterminent. On peut dire que cette prétendue conſcience de notre indépendance eſt, au fond, l'inconſcience de notre dépendance réelle.

Mais alors, dira-t-on, l'univerſelle néceſſité des choſes enlève toute valeur aux commandements moraux, toute qualification morale à nos actes ; du moment que nous ne ſommes pas libres, les commandements moraux n'ont plus de ſens.

A quoi Spinoza répond par la juſtification la plus hardie que l'on ait jamais tentée du déterminiſme : le bien, qui réſulte de la connaiſſance et de l'amour de Dieu, même par néceſſité, n'en reſte pas moins intrinſéquement déſirable. Pour réſulter de Dieu néceſſairement, il n'a pas moins de valeur ; et, d'autre part, les

actes qui réaliſent ce bien comme ceux qui y contrediſent n'en gardent pas moins leur différence eſſentielle; l'acte mauvais qui vient de notre impuiſſance ou de paſſions mal contenues, cet acte mauvais, ſ'il eſt nuiſible à autrui, provoque les ſanctions ſociales; et, ſ'il ſ'accomplit à l'intérieur de nous-mêmes, il marque toujours une diminution de notre puiſſance et la privation de la joie qui accompagne la connaiſſance et l'amour de Dieu. Les ſanctions ſont ici liées à la faute par un lien plus ſolide que dans la doctrine du libre arbitre: l'acte mauvais provoque les ſanctions juridiques ou la privation de notre puiſſance.

Mais alors, dira-t-on encore, la faute eſt excuſable devant Dieu. Que veut-on dire par là, répond Spinoza? Que Dieu ne ſ'irrite pas contre la faute? Sans doute, c'eſt juſte, puiſque tout arrive ſelon la néceſſité dont Dieu eſt le principe. Mais veut-on dire autre choſe? Veut-on dire que les hommes devraient tous être heureux, tous poſſéder la connaiſſance et l'amour de Dieu? que, par conſéquent, ceux qui ne les poſſèdent pas ſont frappés d'une infirmité dont ils ne ſont pas reſponſables? qu'ils ne ſont pas coupables?

A quoi il faut répliquer qu'il y a là une profonde illuſion; on prétend refaire l'être divin. Le monde, pas plus que le cercle, ne peut ſe plaindre de n'avoir pas les propriétés de la ſphère; et les hommes, dont l'âme eſt impuiſſante, ne ſont pas fondés à ſe plaindre de ne pas avoir la force néceſſaire pour gouverner les paſſions. *Rien de plus irréligieux.*

Et, reprenant les paroles fameuſes de Saint Paul: *Il ne faut pas*, dit-il, *conteſter avec Dieu. Nous ſommes entre les mains de Dieu comme l'argile entre les mains du potier. Eſt-ce que le vaſe d'argile dit à celui qui l'a façonné: Pourquoi m'as-tu fait ainſi?*

Le libre arbitre, pour Spinoza, n'eſt pas requis par la morale et la religion bien compriſes, pas plus qu'il n'eſt vrai en ſoi. Ce n'eſt pas qu'il n'y ait une liberté de l'âme; il y en a une, mais elle eſt à l'oppoſé du libre arbitre; elle conſiſte, non pas à faire arbitrairement n'importe quoi, mais à agir ſuivant les commandements de la raiſon; la raiſon, c'eſt la vertu même, ce qui nous fait vivre, ce qui nous fait vertueux et, auſſi, heureux.

Or, pour le bonheur et la vertu, il ne ſ'impoſe d'autre point de départ que l'effort que nous faiſons pour perſévérer dans notre être. A cet effort ſe rattachent tous les déſirs qui réſultent de notre nature en tant qu'elle ſubit l'influence des choſes extérieures; à ce premier point de vue, nous ſommes dans un état de paſſivité, nous ſommes ſujets aux paſſions.

Dans le ſecond cas, nos déſirs réſultent de notre nature propre, agiſſant pour elle ſeule; nous ſommes vraiment actifs, libres.

VII. — L'Éthique de Spinoza conſiſte à montrer non pas que nous devons réaliſer un idéal, — tout idéal poſé plus ou moins en dehors de nous eſt une fiction abſtraite; — elle conſiſte à expliquer, par des cauſes définies, comment nous paſſons de la ſervitude des paſſions à la liberté de la raiſon. Ce n'eſt pas une morale au ſens ordinaire du mot, poſant une règle; c'eſt une éthique eſſayant de montrer comment et par quelles cauſes et quelles circonſtances nous paſſons de l'esclavage des paſſions à la puiſſance et à la liberté de la raiſon.

Traiter directement des paſſions comme d'un phénomène naturel qui rentre dans l'ordre, au lieu de les regarder de haut, comme des faits accidentels et mépriſables, Spinoza ſait bien les objections qu'un tel projet peut ſoulever; il ſ'en explique au début du troiſième livre de ſon Éthique: *On ſ'étonnera que j'entreprenne de traiter à la façon du géomètre de choſes conſidérées comme déraiſonnables et mépriſables; mais qu'y faire? cette méthode eſt la mienne. Je traiterai donc des affections et des paſſions des hommes comme ſ'il était queſtion de lignes et de plans.*

Cette explication des paſſions eſt certainement, dans la philoſophie de Spinoza, une œuvre de la plus grande portée. Il y aurait, évidemment, intérêt à la ſuivre dans le détail, mais je ne le peux pas. Je vais cependant vous indiquer quels ſont les principes généraux que Spinoza invoque pour expliquer en nous la puiſſance des paſſions et montrer comment nous arrivons à nous en libérer.

L'état de paſſion, comme l'état d'activité, dérivent également l'un et l'autre de notre effort pour perſévérer dans notre être; l'état de paſſivité ou l'état d'activité dérivent également de nos

déſirs naturels; mais nos déſirs prennent d'abord, par le fait même des choſes, une direction qu'on peut dire anormale. En effet, il eſt impoſſible que nous ne ſoyons pas une partie de la nature; il eſt impoſſible, par conſéquent, que nous ne ſubiſſions pas l'influence des choſes extérieures; il eſt impoſſible que nous n'ayons pas beſoin des choſes extérieures pour nous conſerver et nous maintenir; or, au fond de toute paſſion, il y a une erreur due à l'imagination, et cette erreur conſiſte en ce que l'objet auquel ſ'attache le déſir eſt conſidéré comme ayant par lui-même une valeur complète, abſolue, tandis qu'il n'a qu'une valeur relative ou même nulle.

Ce qui fait la paſſion des richeſſes, par exemple, c'eſt cette repréſentation fauſſe que la fortune peut nous donner le bonheur; or, nous nous apercevrons, à l'uſage, qu'elle ne le donne pas. Si elle eſt pour nous l'objet d'une paſſion, c'eſt que nous agrandiſſons ſans meſure l'objet qu'il nous repréſente, ſans proportion avec ſa réalité.

Voyez à quel point la conception panthéiſtique de Spinoza ſert à ſa théorie des paſſions: du moment que les choſes et les êtres ne ſont que des portions de la nature, la grande erreur, l'erreur capitale eſt celle qui regarde une choſe comme ſi elle était équivalente au tout. Il faut remettre chaque choſe à ſa place; les paſſions viennent de ce que nous imaginons comme ſouverainement déſirables des choſes qui, par accident, momentanément, touchent notre déſir; nous croyons qu'il y a un lien ſolide entre les choſes ainſi déſirées et notre déſir, alors que c'eſt juſte le contraire: ce qui fait l'importance de la choſe déſirée, c'eſt le déſir que nous mettons en elle, c'eſt la faute de voir en elle ce qui devra nous contenter, nous ſatisfaire.

C'eſt là, pour Spinoza, une grande illuſion, — grande, parce qu'elle conſiſte à diviniſer les portions de la nature; on donne à un fragment, à une portion de la nature l'importance qui n'appartient qu'à l'Être infini.

Ainſi, les paſſions viennent de ce que nous nous imaginons que les objets auquels ſ'attachent nos déſirs ſont par eux-mêmes une valeur complète, réelle, abſolue; et une fois que nous ſommes

dans l'état de paſſion, nous marchons d'illuſion en illuſion, d'erreur en erreur.

Spinoza a noté avec une grande fineſſe, une grande pénétration, toutes ces aſſociations d'idées ou d'images qui font que nous transportons d'une choſe à une autre les qualités qui nous ſemblent la rendre déſirable. Mais cet état de paſſion ne ſaurait durer; il ne ſaurait durer, parce qu'il eſt préciſement condamné par l'expérience. Nous nous apercevons que les paſſions nous trompent, qu'alors qu'elles nous promettaient la joie elles nous conduiſent à la triſteſſe. Spinoza ne veut pas d'une morale aſcétique: c'eſt bien la joie qui eſt le ſigne de la vertu, mais entendons bien, la joie conſtante, permanente; le bonheur qu'il cherche, c'eſt le bonheur qui dure pour l'éternité.

Or, les paſſions introduiſent le désaccord dans notre être, entre nous et nos ſemblables; elles deviennent des cauſes de tiraillement, de discorde, de ſouffrance et de triſteſſe; de là, par une réaction naturelle, la tendance de l'homme à eſſayer de ſ'en libérer et de ſ'en affranchir, tendance, d'ailleurs, qui ne peut pas se ſatisfaire en un moment, immédiatement, d'un coup. Spinoza n'admet pas la déciſion bruſque, l'intervention, en un coup, de la raiſon: ce qu'il montre admirablement, c'eſt qu'il faut le temps, une longue expérience; c'eſt peu à peu que la vie elle-même guérit les bleſſures qu'elle a faites; c'eſt la paſſion qui, peu à peu, nous guérira de la passion, en nous montrant qu'il y a des biens, auxquels il ne faut pas ſe fier, en nous invitant à remettre chaque choſe à ſa place, à faire un retour ſur nous-mêmes, à comprendre que les choſes n'ont qu'une place déterminée dans l'ordre de l'univers; et l'on peut dire que nous commencerons à être libérés des paſſions à partir du jour où l'idée du bien ſimplement conçue, dans ſa vérité, l'emportera ſur l'image d'un bien ſenſible et puiſſant qui nous ſollicite. Nous ſommes libérés de la ſervitude des paſſions le jour où nous concevons qu'il y a un ordre de choſes ſupérieur à ces objets particuliers, ſenſibles, dans lesquels vont paſſer nos déſirs, entre lesquels nous ſommes tiraillés.

Ce qui marque, pour Spinoza, la formule même de l'affranchiſſe-

ment, c'eſt la penſée qu'il emprunte au Stoïciſme, et qu'il transporte à ſon ſyſtème, l'idée de la néceſſité univerſelle. Lorsque par l'intelligence, par la raiſon, nous ſommes arrivés à concevoir que tout eſt ſoumis à la néceſſité, alors nous mettons chaque choſe à ſa place, nous ne prétendons plus faire de nos déſirs la règle des choſes et la loi du monde. Réorganiſons-nous la puiſſance de nos déſirs dans l'ordre de l'univers pleinement compris? acceptons-nous la néceſſité? c'eſt la marque d'une âme libre.

La liberté eſt donc la conſcience de la néceſſité qui gouverne les choſes et dans laquelle nous ſommes compris. Qu'on ne diſe pas que cette néceſſité vient du dehors; elle eſt en nous comme une sorte de raiſon et d'ordre néceſſaire; c'eſt notre entendement qui peut nous amener à la concevoir et à nous la repréſenter.

Il n'y a pas d'action plus libre, bien qu'elle ſoit en elle-même complètement néceſſaire, qu'une affirmation comme celle-ci, quand elle eſt bien compriſe, que la ſomme des trois angles d'un triangle eſt égale à deux droits; et de même la néceſſité univerſelle eſt préciſément ce qui nous affranchit, parce que nous ſavons pourquoi il y a une néceſſité, pour quelle raiſon les lois de la néceſſité ſont immanentes à notre intelligence. C'eſt par nous-mêmes que nous nous identifions avec les choſes.

VIII. — L'idéal du ſujet que poſe ainſi Spinoza, c'eſt, ſi je puis dire, un idéal de raiſon règlant la nature, ordonnant la nature, comprenant la nature, et de là, auſſi, dans ſa philoſophie, un élément très caractériſtique: c'eſt une philoſophie qui veut nous détacher des paſſions ſenſibles et particulières, mais qui ne veut pas nous porter à échapper aux déſirs de bonheur et de vie qui ſont en nous. Dans ſon Éthique, il nous préſente ainſi la formule de l'homme libre: l'homme libre, c'eſt l'homme qui accepte les joies de la vie à condition d'en uſer avec poſſeſſion de ſoi et avec meſure; qui ne penſe qu'à la vie, jamais à la mort; car l'homme libre ne penſe jamais à la mort, et ſa ſageſſe eſt, non pas la méditation de la mort, mais la méditation de la vie, — non pas de la vie ſenſible, extérieure, mais de la vie préſente en tant qu'elle a ſon fondement dans la vie éternelle. —

C'eſt là, en effet, qu'il faut en venir: le problème devant lequel Spinoza nous met en préſence, c'eſt une alternative entre la mort et la vie éternelle. Pour lui, il y a, au-deſſus de la connaiſſance qui nous révèle la néceſſité des choſes, une connaiſſance ſupérieure, intuitive, rationnelle cependant, par laquelle nous nous ſaiſiſſons nous-mêmes dans notre rapport avec Dieu ; et par cette connaiſſance intuitive qui, nous mettant en rapport avec Dieu, nous fait connaître ce que nous ſommes à la ſource de notre être, nous éprouvons et nous ſentons que nous ſommes éternels, c'eſt-à-dire que nous ſommes réellement hors de l'exiſtence préſente qui eſt liée à l'enſemble des circonſtances extérieures. Nous avons en Dieu, comme dit Spinoza, une eſſence, c'eſt-à-dire une nature propre intelligible, éternelle, qui nous appartient.

Eh bien, prendre conſcience de cette eſſence en nous, c'eſt entrer dans la vie éternelle; et la vie éternelle n'eſt pas, pour Spinoza, une vie future, un prolongement de la vie préſente, c'eſt la vie éternelle que nous pouvons dès maintenant nous conférer par la conſcience de ce que nous ſommes dans notre eſſence et dans nos rapports avec Dieu.

Cette vie de l'éternité eſt auſſi la vie de l'amour, comme dit Spinoza, de l'amour intellectuel de Dieu ; car, de même que l'amour eſt une joie accompagnée de l'idée de ſa cauſe, nous éprouvons la plus grande béatitude poſſible en ſaiſiſſant Dieu en cet état, Dieu comme cauſe, et nous aimons Dieu. Et la néceſſité de l'amour de Dieu eſt fondée encore ſur le rapport qu'il y a entre notre être conçu dans ſon eſſence et l'être abſolument infini.

C'eſt encore la métaphyſique panthéiſte qui devient, pour Spinoza, le ſoutien de l'amour de Dieu, de cet amour dans lequel n'entre aucun élément ſenſible, aucune part d'imagination.

L'amour intellectuel de Dieu eſt donc un acte par lequel la raiſon rapporte notre être à ſa ſource.

Telles ſont les formules ſuprêmes de l'Éthique de Spinoza.

IX. — Les éléments empruntés à la croyance religieuſe prédominent, chez Spinoza, ſur les éléments tirés de la conſcience morale; c'eſt, je le répète, moins un problème moral qu'un problème

éthico-religieux qu'il a voulu réſoudre; et ſon ſyſtème, ſous une forme rationnelle, participe du caractère des doctrines théologiques qui refuſent tout au libre arbitre, mais accordent tout à la grâce.

Sa doctrine eſt certainement le plus grand effort qui ait été fait pour mettre ces idées en accord avec les tendances de la penſée moderne.

Et il eſt bon, il eſt utile, — ne fût-ce que pour nous déprendre de l'idée banale que tout ſe ramène, dans la vie, à la connaiſſance et à la jouiſſance des réalités phyſiques et ſociales, — de nous laiſſer aller à cette idée d'une puiſſance ſupérieure, faiſant ce qu'il y a de vrai, de ſolide, de profond dans nos œuvres; oui, il eſt utile de comprendre, de goûter Spinoza, à la condition toutefois de ne pas nous laiſſer dominer par lui : car ce qui manque au Spinoziſme en dépit de ſa grandeur, de ſa puiſſance de compréhenſion, c'eſt l'idée nette, le ſentiment vif de ce que peut, dans l'ordre du monde et dans la vie de l'âme, l'opération, l'action purement humaine.

Spinoza par ſon tour d'eſprit, par ſa doctrine, par ſon ſyſtème eſt l'ennemi acharné, hautain, de tout ce qui pourrait ſ'introduire dans le monde d'emprunté aux formes perſonnelles de notre individualité, de notre conſcience; c'eſt cela qu'il tend à réduire, cela qu'il veut faire évanouir au profit de la contemplation d'une vérité productrice de tout en dehors de la participation du ſujet humain.

Et voila, ce ſemble, un défaut de cette puiſſante philoſophie. Peut-être, Meſſieurs, le comprendrez-vous mieux, le ſentirez-vous davantage, lorsque vous aurez été en contact avec d'autres doctrines, que j'aurai à vous expoſer, où le rôle du ſujet, de l'eſprit en tant que législateur et créateur, eſt marqué avec une grande force.

Il ne faut jamais, d'ailleurs, dans l'hiſtoire de la philoſophie, quand on en ſuit le mouvement, ſ'arrêter à une doctrine et lui dire : *Tu es la vraie ou tu es la fauſſe*, parce que d'autres doctrines ſont venues enſuite qui la complètent, et parce que la grande vérité philoſophique eſt ſans doute dans cet effort inceſſant, toujours renouvelé, vers le vrai.

DISSERTATIONES

SPINOZA THE CONCILIATOR

BY A. WOLF / LONDON.

In the year 1632 Menaſſeh ben Iſrael, Rabbi in Amſterdam, publiſhed the firſt part of a book called *The Conciliator*. By a happy coincidence an incomparably more important *Conciliator* ſaw the light in the ſame year in the perſon of Spinoza, who was born in Amſterdam on November 24th, 1632.

Spinoza never ſought fame or popularity. His method of expoſition is ſevere, and makes great demands on the intellectual co-operation of his readers. His writings are not, and cannot be, popular in the ordinary ſenſe of the term. Yet in another ſenſe Spinoza is probably the moſt popular of all the great philoſophers. He has not the largeſt, but he has the moſt varied circle of admirers. Other great philoſophers for the moſt part appeal only to certain ſpecial types of mind — to myſtics, or ſcientiſts, or agnoſtics. Spinoza appeals to all ſorts and conditions of men. Poets and men of ſcience, theologians and philoſophers, materialiſts and ſpiritualiſts, idealiſts and realiſts, naturaliſts and ſupernaturaliſts — ſuch and others have ſhown a genuine admiration for him. The influence of Spinoza's thought may be traced in a large variety of directions, thanks to the mediation of the works of his admirers in all kinds of ſpheres. Spinoziſm has, in fact, become an important thread in the whole fabric of modern culture. A great many people who have never heard of Spinoza have nevertheleſs imbibed ſome of his ideas, which have percolated through all ſorts of channels.

Yet there is no ſuch thing as a Spinoziſtic School. Such a School has never exiſted. This ſeems paradoxical. How is one to account for the fact that a philoſopher who has met with ſuch wide appreciation has nevertheleſs failed to found a diſtinctive School of thought? Spinoziſm has had, and ſtill has, numerous exponents and friends, but apparently no disciples. Why? Hoſtile critics not unnaturally ſee in this ſome confirmation of their adverſe

views on Spinoziſm; and even friendly expounders are hard put to it to explain away this ſeeming neglect.

The complete explanation of the apparent paradox would have to include an account of the adverſe hiſtorical circumſtances which for a long time made it dangerous for anybody to befriend Spinoza in any way. The bigotry of certain theologians, and the nervousneſs of certain Carteſian philoſophers conſpired to bring Spinoza into disrepute. This is evident from the opening remarks in Lucas' *Life of Spinoza*. *Our age* (complains Lucas) *is very enlightened, but it is not therefore more juſt to great men. Although it is indebted to them for its moſt precious enlightenment, and happily benefits therefrom, yet, whether from envy or from ignorance, it cannot bear that anyone ſhould praiſe them; and it is amazing that one ſhould have to conceal himſelf, in order to write their Life, as if he were about to commit a crime; eſpecially is this the caſe if theſe great men have made themſelves famous by views that are unuſual and unknown to common ſouls. For then, under the pretext of doing honour to received opinions, however abſurd or ridiculous, they defend their own ignorance, to which they ſacrifice the ſaneſt light of reaſon, and . . . truth itſelf.* Towards the end of the ſame biography there is an alluſion to a *ſtorm which Spinoza's enemies were preparing* by making him *odious to the people becauſe he furniſhed the means of diſtinguiſhing hypocriſy from genuine piety, and of deſtroying ſuperſtition.* Indeed, we get a glimpſe of all this already in one of Spinoza's own letters. Writing to Oldenburg in July 1676, Spinoza complains that certain theologians were lying in wait for him, and bringing accuſations againſt him before the Prince and the Magiſtrates. *Moreover* (the letter continues) *the ſtupid Carteſians, being ſuspected of favouring me, endeavoured to remove the asperſion by abuſing everywhere my opinions and writings.* Theſe and other hiſtorical circumſtances may be invoked in partial explanation of the fact that there has never been formed a Spinoza School of Philoſophy.

But the moſt important part of the explanation is to be found

elſewhere, and when found will remove the ſeeming paradox. I will endeavour to ſhow that there is really nothing ſtrange in the abſence of a Spinoza School in ſpite of the many-ſided appreciation which he enjoys; that it is the ſame fact which at once explains his popularity and the abſence of ſuch a ſchool. The fact alluded to is not eaſy to ſum up in a ſingle phraſe, I prefer to explain it at ſome length; but it may proviſionally be described as his breadth of outlook and of ſympathy, which ſaved him from extremes, prompted him to allow everything its due, and ſo made him a great Conciliator.

Let me explain. Take moſt of the antitheſes, or conflicting views, which have played an important rôle in the hiſtory of philoſophy. It will be found that in each caſe Spinoza's attitude was one of conciliation. Conſider, for inſtance, the antitheſis between Materialiſm and Idealiſm. Is the world of reality ultimately all Matter or all Mind? Spinoza's view is that ultimate reality is both matter and mind — extenſion and thought both being ultimate conſtituents of the Univerſe. Or turn to the antitheſis Rationaliſm and Myſticiſm. Does man apprehend ultimate reality by means of reaſon or by the aid of myſtic viſion? Spinoza's view is that both are neceſſary, Reaſon and Intuition, and that it is by developing our reaſoning power, ſo as to have adequate ideas of the connexions between things, that one may riſe eventually to the higheſt Intuition. Again, take the antitheſis Humaniſm and Naturaliſm. Is Man to be regarded as *the meaſure of all things*, as the Key to the interpretation of Nature, or merely as an inſignificant part of Nature? According to Spinoza man is only a part of the univerſe, and ſhould therefore wean himſelf of the conceit that the univerſe is only there to ſerve his purpoſe; but, nevertheleſs, *the proper ſtudy of mankind is man. Man and his Well-being*, or *the Way to Human Bleſſedneſs* might be the title of nearly all his works. Conſider next the antitheſis between Determiniſm and Libertarianiſm. Is man free to do whatever he likes and to think whatever he likes, or are his acts and his thoughts determined by circumſtances be-

yond his control? Spinoza's anſwer is that there is an element of determiniſm, but alſo an element of freedom in human nature, and that our degree of freedom depends on our own endeavour, becauſe real freedom is complete ſelf-determination, the extent of our ſelf-determination (as contraſted with our bondage to external forces) depends in large meaſure on adequate knowledge and ſelf-control. Once more, take the antitheſis, Egoiſm and Altruiſm. Is the proper end of human conduct the individual's own well-being, or the well being of his fellow-men? Spinoza's reply is, ſeek your own true intereſt by all means, but if you really underſtand your own intereſt you will alſo ſeek to promote the intereſts of others, for *nothing is more uſeful to man than man*, and *men who ſeek their own welfare after the guidance of reaſon deſire nothing for themſelves which they do not wiſh for the reſt of mankind.* Laſtly, juſt one example from the realm of politics. Take the antithetic terms Liberaliſm and Conſervatiſm. Is it right to permit the individual full freedom to advocate any reforms he may deſire, or ſhould the ſtate cling tenaciously to exiſting laws and inſtitutions? Spinoza urges that every citizen ſhould be allowed to think what he will, and to ſay what he thinks, but provided he does ſo in the name of pure reaſon and in the meanwhile acts in no wiſe contrary to exiſting laws. His inſiſtence on conſtitutionaliſm is very characteriſtic. He deprecates all forms of violence, even violence in a good cauſe, for he does not believe that violence can do any permanent good.

I have indicated ſome inſtances of Spinoza's avoidance of extremes, of his endeavour to make allowances for what is ſound in various conflicting views. It is this fact which has helped to make him a favourite with a large variety of types of thinkers — each thinker found his own view treated reaſonably by our philoſopher. But it is this fact alſo that has hitherto prevented the formation of a ſpecial Spinoziſtic School. Spinoziſm properly underſtood is fatal to all forms of partiſanſhip, even the academic partiſanſhip of a philoſophical school.

It muſt be clearly underſtood, however, that, in ſeeking to

do juſtice to conflicting views, Spinoza was not prompted merely by that ſpirit of tactfulneſs which induces wiſe men to ſeek a compromiſe in the practical affairs and problems of life. I have no wiſh to ſay anything againſt the ſpirit of compromiſe. It is a wiſe and uſeful thing in an imperfect world in which different intereſts and temperaments are liable to come into colliſion. But a philoſophy baſed on compromiſe could only be a patchwork of many colours. Now Spinoza's philoſophy is not an eclectic patchwork, but a completely rounded ſyſtem. Spinoza did not form his concluſions by compromiſing between oppoſite views, after the manner of certain ſcholaſtics. The fact that Spinoza's views often look like an attempt to reconcile oppoſites is really the reſult of the baſic principle of his philoſophy.

What was the fundamental article of Spinoza's faith? It was his belief in the eſſential rationality of the univerſe. What is moſt characteriſtic of Spinoza's philoſophy is not ſimply its pantheiſm, but the fact that his pantheiſm is mathematical — that he conſidered all the parts of the one univerſe as interrelated in a ſyſtematic, coherent, rational manner, analogous to the mutual relations of the various properties of a geometrical figure. For Spinoza, Reaſon is at the very roots of reality. He was a great rationaliſt, indeed the prince of rationaliſts — reaſonable even in his rationaliſm!

Now what is Reaſon, even in the imperfect form in which we know it? Reaſon is the principle of coordination and harmony in thought and in life. It is that which ſecures conſiſtency and ſyſtem in our ideas, plan and harmony in our actions. Reaſon is eſſentially the Principle of Unification, of Conciliation. And it is juſt becauſe Reaſon occupies ſuch a ſupreme place in the ſtructure of the Univerſe, as Spinoza conceived it, that our philoſopher implicitly tended to reconcile conflicting views. It is this Rationaliſm of Spinoza that makes him the great herald of unity and conciliation.

Let us conſider more eſpecially the bearing of this on Spinoza's views about human life and conduct.

At a firſt glance it may well appear that Spinoza had no ſpecial intereſt in humanity. For he, not Kant, was the real Copernicus in the hiſtory of modern philoſophy. In oppoſition to the medieval habit of regarding man as the centre of creation (which helped ſo much to maintain the geocentric view of the ſtellar ſyſtem even long after the time of Copernicus), Spinoza reminds us that man is but a part of the univerſe, and muſt not judge everything by himſelf and his convenience. Dr. Martineau has actually complained about Spinoza's indifference to the ſtirring events of the times in which he lived. The complaint is baſed on the fact that in his letters to Oldenburg (Secretary of the Royal Society of London) Spinoza made no alluſion to the war then raging between England and Holland. If Dr. Martineau had lived through the Great War he would have realiſed the wisdom of avoiding political correſpondence under ſuch circumſtances. Oldenburg learnt that to his coſt. Innocent though his foreign correſpondence was it was ſufficient to make the authorities ſuspect him of being a ſpy, and he was impriſoned in the Tower of London for ſome conſiderable time. As a matter of fact, Spinoza was intenſely intereſted in human affairs, and his whole philoſophy was intended to ſerve as a guide to human happineſs.

What moral did Spinoza draw from the fact that man is only a part of Nature? *The knowledge that we are only a part of Univerſal Nature ſhould prevent us from being puffed up when we accompliſh anything noteworthy, and ſhould dispoſe us never to hate our neighbour, nor to be angry with him, but to help him and improve him.* On the very title-page of his firſt independent work, the *Short Treatiſe*, he put *Man and his Well-being.* In a brief preface on the title-page of the ſame Treatiſe in Codex A a friend of Spinoza wrote that it was intended to enable men to *underſtand God, themſelves, and how to help people to have regard for one another's well-being, and how to heal thoſe whoſe mind is ſick, in a ſpirit of tenderneſs and tolerance.* In fact, Spinoza himſelf has ſaid explicitly: *I wiſh to direct all the ſciences to this one end and aim, namely, to the attainment of the higheſt human perfection.*

And profoundly intereſted though he was in the ſearch after truth, and the advancement thereof, yet when he communicated his philoſophy in manuſcript to his friends he adjured them: *If ever you wiſh to communicate them to others, then you ſhall have no other object in view except the happineſs of your neighbour.*

In many ways Spinoza was the very incarnation of the ſpirit of the Renaiſſance and the Reformation in the revolt from Medievaliſm. Medievaliſm was afraid of the world, and held human nature in low eſteem. It fled from the world, and ſought refuge in the ſecluded life of the cloiſter. It deſpiſed the fleſh as eſſentially ſinful, and ſought to mortify it by all kinds of ascetic practices. It diſtruſted human reaſon and human choice, and took ſhelter in eccleſiaſtical dogmatiſm and authority. In Spinoza we ſee the ſpirit of the Renaiſſance and of the Reformation — a ſpirit of friendlineſs towards Nature, a ſpirit of ſelf-confidence that revolts againſt mere external authority, a ſpirit ſtirred deeply by a new viſion of a Divinity that dwells in all things. He denounced the ſuperſtition that God is pleaſed, or man is improved, by mortifying the fleſh. *A virtuous life is not ſad and ſombre, a life of privations and auſterity . . . It is the part of a wiſe man to uſe the things of this life, and enjoy them as much as poſſible . . . Wisdom lies in the contemplation not of death but of life.*

Not that Spinoza was a mere viſionary, a Utopian dreaming about imaginary mortals leſs imperfect than actual men and women. Not at all. He could be very realiſtic. He could ſtudy human beings as diſpaſſionately as if they were triangles or circles. This is evident from his calm diſſection of human emotions and paſſions. He was no dreamer, like Thomas More, the author of *Utopia*. He had no illuſions about the maſſes. Witneſs the following utterance of his. *Thoſe who have had experience of the fickle temper of the people are almoſt in despair. The populace is not governed by reaſon, but by emotions. It is headſtrong in everything and is very eaſily corrupted by avarice and by luxury.*

Each man thinks that he alone knows everything, and wants all things to be ordered according to his views. Each thinks a thing juſt or unjuſt . . . in ſo far as, in his judgment, it will bring him profit or loſs. Ambition makes him deſpiſe his equals . . . envy makes him deſire the misfortune of others. Spinoza had no deluſions about human nature. But if he was no viſionary, he was alſo not a cynic or a peſſimiſt, like Hobbes or Schopenhauer. Human nature, with all its defects, is not a ſubject for laughter or deriſion, but for ſympathetic ſtudy and education. The ſtriving which prompts men to ſave themſelves and to better their condition is a divine ſpark which ſtirs them to ſtrive onwards and upwards, even though they often fail and grope about blindly in the dark.

> *Like plants in mines which never ſaw the ſun,*
> *But dream of him, and gueſs where he may be,*
> *And do their beſt to climb and get to him.*

Without having any deluſions about actual human nature. Spinoza had great faith in its latent potentialities. And his prescription for the full development of theſe potentialities brings us again face to face with his fundamental principle — his faith in the power of Reaſon. Rational inſight, adequate knowledge releaſes man from the bondage of his pettineſs, his paſſions, his ſelfiſhneſs, and his croſs-purpoſes. Reaſon develops in man a breadth of outlook, a depth of inſight, and a peace of mind which raiſe him above all that is ſordid and depreſſing in the ſtrife and turmoil of the market-place. And *it lies within everyone's power, at leaſt in part, clearly and diſtinctly to underſtand himſelf and his emotions, and in this way to emancipate himſelf from their control.*

In oppoſition to certain eccleſiaſtic notions that a man's ſalvation might be obtained for him by others, Spinoza inſiſted that all that can be done for another is to help him to ſeek his own ſalvation by ſelf-improvement. Man can only be improved by correcting his own judgment of what is really good for him.

Except by giving him facilities for ſo educating himſelf that he may judge wiſely, one ſimply cannot reform anybody. *No one can be compelled by force or by laws to become bleſſed; for this there is required good moral and brotherly counſel, good education and above all the foſtering of his own free judgment.* And elſewhere Spinoza writes: *In nothing can any man better ſhow how much he excels in ſkill and in intellectual capacity than in ſo educating men that they will learn to direct their lives by the rule of their own reaſon.* Indeed, the main object of the State, according to Spinoza, is *to lead men to live by, and to exerciſe, a free reaſon, ſo that they may not waſte their ſtrength in hatred, anger and guile, nor act unfairly to one another.* Education and training, not brute force, can produce good men. *Spirits are conquered, not by force, but by love and generoſity.*

What is true of the private life of the individual holds good likewiſe of ſocial and political life. Spinoza was a firm believer in the eſſential unity and ſolidarity of mankind. Nothing is ſo good for man as what helps to unite him with other men; nothing is ſo bad for man as what eſtranges him from other men. For, in the laſt reſort, *nothing is more uſeful to man than man*, and whoſoever hates other men and tries to harm them comes to grief ſooner or later. In this as in other things the one thing needful, according to Spinoza, is Reaſon. *It is paſſions that divide men; reaſon brings them together. Reaſon prompts men under all conditions to make and maintain peace.* So that if only men were truly rational there would be no war. It is their paſſions that betray men into thoſe one-ſided attitudes which lead to conflict. Many of theſe paſſions, according to Spinoza, are really forms of inſanity, although they are not uſually counted among the diſeaſes. Only under the guidance of Reaſon, only, that is to ſay, by learning to ſee things in their true proportions, from the ſtandpoint of the whole human race, can their full ſignificance be graſped, ſo that all forms of national as well as individual ſelfiſhneſs and aggreſſiveneſs become checked, and conflict is avoided. *Men who ſeek their own welfare under the*

guidance of Reaſon, deſire nothing for themſelves which they do not wiſh alſo for the reſt of mankind.

The glowing humaniſm of Spinoza ſhines through his writings. It is one of the things that helps to create the remarkable atmoſphere that pervades his writings, and fills his readers with a ſpirit of reverence ſuch as only the very greateſt can inſpire. And his humaniſm, be it noted, is not merely a ſentimental mood, like the French humaniſm of the eighteenth century, but is built ſolidly on his rationaliſm. For Spinoza, Reaſon is the great principle of unity and harmony in all things, and the ſure means of international conciliation.

In recent times it has become the faſhion to belittle Reaſon. Cynics and peſſimiſts, and many who are neither cynics nor peſſimiſts, have discovered, or think they have discovered, that man is eſſentially a bundle of blind inſtincts and paſſions, and that man's much-lauded reaſon does little more than invent plauſible reaſons for his irrational feelings and actions. This kind of view, ſupported by a certain amount of irrelevant biology of the lower animals and by misapplications of the Darwinian theory, has been made the baſis of a ſo-called *Real-Politik* which has nearly deſtroyed our civiliſation. The disaſtrous reſults of theſe tendencies ought to be a ſufficient warning againſt ſuch anti-rationaliſm, and a ſufficient incentive to pay more attention to a thinker like Spinoza, the prince of rationaliſts, and a great conciliator.

Spinoza was no dreamer. He was a profound ſtudent of human nature, and knew all about its irrational tendencies. He knew that man is not completely rational, but has to be gradually educated up to it. Nor was Spinoza's conception of the rational life the kind of bogey it is ſometimes ſuppoſed to be — a kind of anæmic exiſtence ſpent in the society of bloodleſs categories. Nothing of the ſort. Spinoza waged no war againſt the emotions as ſuch. On the contrary, the higheſt experience he could think of was an emotion, though a rational emotion — the intellectual love of God. What he denounced was, ſubjection to blind paſ-

ſions, bondage to irrational impulſes. Emotions of gladneſs not conflicting with intelligence, actually expreſs a heightening of the level of life. A life of paſſion or of impulſe is a fragmentary life, an incoherent life, lacking unity and continuity. The rational life is the harmonious life, the full and complete life in which every human power is developed conſiſtently with the reſt. Such a life is free, becauſe it is ſelf-determined, not driven to and fro by paſſing impulſes and paſſions. It is alſo a life of gladneſs, the fruit of ſelf-realiſation. It is a life of *being glad and doing good* — to uſe a brief phraſe in which Spinoza ſummed up his wisdom of life. And for ſuch a life friendly relations with our fellow-men is of the utmoſt importance.

The disruptive work of paſſion has been painfully demonſtrated during the laſt few years on a ſcale that is truly appalling. Perhaps at no time in human hiſtory has the world been in ſuch need of the unifying and harmoniſing work of Reaſon. Never before probably has the world had ſuch a grim demonſtration of the interdependence of mankind. The fact has been impreſſed upon a reluctant world by tragic experiences. It ſtill waits for a glad and welcome recognition, ſo that international cooperation may once for all replace international ſtrife and univerſal disaſter. To promote the proper recognition of the eſſential unity and ſolidarity of mankind is a work that ſhould eſpecially appeal to ſtudents and admirers of Spinoza, and the task might be fruitful if it is attempted in the ſpirit of Spinoza the Conciliator.

DE CONSENSU METAPHYSICAE SPINOZANAE CUM PHILOSOPHIA ARABICA SIVE MOSLEMITICA

SCRIPSIT WILLEM MEIJER / HAGÆ COMITIS.

Spinoza res novas molitus eſt in ſuæ ætatis cogitandi ratione. Quam ob rem Steno eum *novæ* (i. e. Carteſianæ) *philoſophiæ reformatorem* vocat. Ideo quoque eiectus eſt e ſynagoga, expulſus eſt urbe Amſtelodamenſi, excluſus eſt per ſæculum e ſerie philoſophorum.

Cum ſæculo XVIII° exeunte in Germania in lucem protractus eſt a lautomiis (ſive architectis liberis), doctrina eius mirabilis videbatur illis, qui eum ſe capere arbitrabantur, ſed qui, etiam minus quam æquales eius perſpicere poterant, quomodo Spinozana philoſophia cum aliorum philoſophorum placitis cohæreat. Miro ingenii acumine nova quædam protulit (quod noſtra ætate ſcilicet *genialitas* vocatur), atque ita vehementer permovit Leſſingium, Gœtheum, Jacobium alioſque eiusdem indolis viros. Schleiermacherius eum nobis depingit ut divinum virum ſine præceptore ac ſine affeclis, meteoris inſtar de cœlo delapſi.

Sæculo XIX° exeunte mirum in modum hac de re mutata eſt virorum doctorum opinio. Doctiſſimus Ioannes van Vloten anno MDCCCLX° Tractatum Brevem invenerat atque ediderat, e quo patuit Spinozam, antequam ſuam ipſius doctrinam extruxit, nonnullos errores foviſſe Carteſii, cuius philoſophia eo tempore tanta erat auctoritate quanta nunc Critica Kantiana. Quod ſane ex *Cogitatis Metaphyſicis* collegerant; quamvis Spinoza in epiſtolis ſuis ac in prolegomenis Carteſii Principiorum dilucide ſignificaviſſet ſe tantum discrepare a ratione ac placitis Carteſianis, ut Carteſii ſyſtemate convulſo et ipſius doctrina convelli non poſſet.

Interea iſta doctrina de rerum, ut dicere ſolent, *evolutione*, quam in philoſophia Hegelius, in hiſtoria naturali Darwinius expoſuit, magis magisque mentes hominum occupaverat. Quo factum eſt, ut cuiuſque philoſophi doctrina cum priorum ac

ſequentium doctrinis iungeretur, idque non ſine vi ac fraude[1]. Quod plerisque ingeniis multo facilius eſt ac multo celerius vulgo mortalium placet quam ea perſcrutari, quæ ſeiuncta ſtant ab aliis. Omnis doctrina ſicut in iſto lecto Procruſtis deformabatur quæque incommoda erant mutabantur ſicut ſtereotypæ imagines apud *Hæckelium*[2]. Kuno Fiſcherius hac quoque in re Hegelium ſecutus eſt, cum Spinozanam doctrinam delinearet; affirmavit Spinozam tantum non omnia e fonte Carteſiano hauſiſſe. Huic obnitebantur Ioëlius, Schaarſchmidtius, alii, qui Iudæo-Arabicos ſcriptores magiſtros fuiſſe Spinozæ contendebant.

Sine dubio nemo in has quæſtiones magis penetravit quam Stanislaus Dunin-Borkowskius, qui in libro ſuo, cui titulus inſcriptus eſt: *Der junge Deſpinoza* (Münſter i. W. 1910), delineare conatur, quomodo audiendo, legendo, cogitando aliorum placita Spinoza iuvenis in ſuum uſum converterit. Uſque ad annum MDCLVII^{um} hæc expoſuit.

E factis multa deſumere non potuit, cum de prima parte vitæ Spinozæ perpauca tantum innotuerint; epiſtolæ enim ab anno MDCLXI^{o} incipiunt. Borkowskius, cum tantum non omnes notos habeat libros, a ſcopo non longe aberrare videtur indicans, quæ Spinoza perlegerit necne. Non infitias it primo Carteſium multum valuiſſe apud Spinozam. Quod ex primis ſcriptis dilucide patet. Sed contra invictam habet fidem Iudaicam Arabicamque philoſophiam eum incitaviſſe ut operam daret ratiocinationibus ac viam præſcripſiſſe quam denique ſecutus eſt. Si epiſtolas ad hanc lucem perlegimus, videmus Spinozam a primis initiis magis magiſque doctrinam convellere Carteſii (vide libri Borkowskii pag. VI., XV., LXVIII.), ac tandem eius principia annis MDCLXXV^{o} et MDCLXXVI^{o} plane reiiciſſe. Cum exclamat: *Stolidi Carteſiani*, patet iram quam diu cohibuit, exarſiſſe. Non mirum cum Spinoza libere, Carteſius potius liberaliter de rebus theologicis ſenſerit. Unde patet Spinozam

[1] Confer libellum cui titulus *Hegel und Plotin* (Ao MCMXVI.) manu doctiſſimi K. H. E. de Jong. — [2] Qua in re libellus de Spinoza auctore doctiſſimi *Cohnii* mirabilis eſt.

numquam Carteſii aſſeclam vocari poſſe, atque ex Iudæo-Arabica philoſophia veſtigia quædam affinitatis ingenii indaganda eſſe.

Borkowskius hic viam nobis monſtrat. Quamvis eius deductio ex hiſtoria (vide pag. CLX.), non omni ex parte valere videatur, præſertim in viro ut Spinoza, quia hic in momento rerum Carteſio deficiente ſtabat atque in adverſum nitebatur, tamen grato animo in uſum noſtrum convertimus quæ doctiſſimus Borkowskius magna ſagacitate contulit de Arabica philoſophia Spinozismum præcedenti, quod menti lectoris ſubiicere nobis in animo eſt[1].

Cum Bibliothecam Roſenthalianam Amſtelodami viſerem, exemplar Operum Poſtumarum Spinozæ ibi offendi, cui inſutus erat libellus Arabicus XII[i] ſæculi, nempe: *Vita Hay Ibn Iokhdan*, in linguam Latinam verſa. Quod cum mihi notatu dignum eſſe videretur, ſtatim certiorem feci Borkowskium (vide pag. DLVIII. eius libri).

Hic eam conglutinationem duorum illorum librorum maioris adhuc pretii eſſe putabat, atque ſic ei perſuaſum eſt nodum ſe inveniſſe, quo Spinozana doctrina cum philoſophia Arabica iuncta ſit (vide pag. CCXXXVI. ſqq.). Hunc nodum re vera extitiſſe poſtea inveni in adnotatione quadam libri doctiſſimi Meinsmæ de Spinoza eiusque neceſſariis (vide pag. CCCCXXXX.), ubi legimus ex actis Societatis cui nomen erat: *Nil Volentibus Arduum*, Ludovico Meijer præſidente, patere doctiſſimo Bouwmeeſterio, cui familiariter utebatur Spinoza, XXIX° menſis Decembri anni MDCLXXI[i] mandatum eſſe ut *Vitam Ibn Iokhdan* e lingua Arabica Belgice verteret. Quod opus re vera in lucem prodiit anno proximo apud Ioannem Rieuwertſz, qui omnia opera Spinozana atque etiam Poſthuma edidit. Cum liber iterum prelo mandaretur anno MDCCI° apud Gulielmum Lansveld figuris (tabulis ære inciſis) ornatus, verſio adſcripta eſt S.D.B. cuidam, quæ initiales literæ a læva parte dextrorſum lectæ Benedictum de Spinoza ſignificare poſſunt. In prolegomenis hoc

[1] Confer et Lasbaxii opus cui titulus: *L'Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza* (Lutetiæ Pariſiorum, Ao. MCMXIX.).

opus vocatur *nucleus et medulla totius Arabicæ philoſophiæ*. Eodem anno etiam Rotterodami Belgica verſio prodiit apud van der Veer et poſtea denuo emendata anno MDCCXXXII° a clariſſimo Relando Ultraiectino.

Narratiuncula illa ſcripta eſt ab Ibn Tofail (nato Gadibus, mortuo Marochii anno MCLXXXV.), qui ſecundum Steinschneiderium[1] plerumque pro Ibn Al Saig habetur ac quandoque Abu Bekr vocatur. In lingua Anglica primum edita eſt anno MDCLXXI° ab Eduardo Pocockio Oxoniæ atque ab eius filio Latine verſa eſt ſub hoc titulo: *Philoſophus Autodidactus ſive Epiſtola Abi Iaafar de Hay ben Iokhdan.*

Simon Ockleius anno MCMV° verſionem Anglicam edidit, cui refutationem libri adiecit, monſtrando Deum numquam ſe cognoſcendum præbuiſſe (revelatum eſſe) niſi Moſi Prophetiſque atque ideo affirmationem Tofailii, ſe cogitando certam cognitionem Dei adipiſci poſſe, arrogantem atque fœdam vocandam eſſe.

Delineationem huiuſce libelli invenimus in *Ephemeride Bimenſuali* (Neerlandica) anni MDCCCXCVIII[1] manu viri clariſſimi T. J. de Boer. Plane autem nos certiores facit doctiſſimus Leo Gauthier, qui monographiam Tofailii ſcripſit (ſub hoc titulo: *Ibn Thofail, ſa Vie et ſes Œuvres*), quæ anno MCMIX° Lutetiæ Pariſiorum apud E. Leroux in lucem prodiit, cuius viri doctiſſimi auctoritate me niti oportet, cum multus non ſim in lingua Arabica. Præterea Leo Gauthier textum Arabicum edidit ſecundum ultimas perſcrutationes cum interpretatione Franco-Gallica, Algerii anno MCM°, nec non diſſertationem cui hic titulus inſcriptus eſt: *La théorie d'Ibn Roſchd ſur les rapports de la réligion et de la philoſophie. Thèſe pour le doctorat ès lettres* (Lutetiæ MCMIX)

Narratiuncula Tofailii ſecundum Renanium atque Steinschneiderium unum ex notiſſimis monumentis Arabicæ philoſophiæ eſt. Legimus in ea quomodo vir quidam, ſine duce ſed non ſine ingenio, ſolus vivens in inſula Robinſonis Cruſœi inſtar

[1] Vide eius librum cui titulus inſcriptus eſt: *Die Hebräiſchen Überſetzungen des Mittelalters*, Berolini, Anno MDCCCXCIII° (pag. CCCLX III).

ſolo lumine naturali rationis ſcientiam atque unionem cum Deo adipiscatur, quæ ſumma eſt beatitudo. Poſtea offendit Abſalum ac Salmanum, quorum primus partes agit pii viri, qui e mundo ſecedit, ut voluptatibus deliciisque miſſis idem nanciscatur, dum Salmanus nos admonet viri religioſi (inſtar eccleſiaſtici), qui in præceptis Propheti exſequendis ſalutem poſitam eſſe arbitratur. Fabula demonſtrat neque Salmanum neque Abſalum finem adipiſci, ſed philoſophiam tantum rationalem Iokhdanii hominem compotem facere poſſe ſummæ beatitudinis. Secundum Leonem Gauthier hoc ſibi vult narratiuncula illa, nempe ut dicit: *l'object eſſentiel du Hay ben Yogdhan d'Ibn Thofail* (vide pag. LXVI.).

Vulgus theologiam, philoſophiam ſapientes amplectuntur, ideoque hanc ab illa ſemper ſecernere oportet.

Quoniam a Spinoza ipſiſſimis verbis declaratur discrimen utriuſque ſcopum eſſe principale Tractatus Theologico-Politici (confer initium Cap. IV., finem Cap. XIV., alibi), mihi hæc propoſitio, qui eum plane oppoſuit *mediaſtinis* cogitationibus æqualium (Ludovici Meyer, Iarigh Ielleſii, Remonſtrantium), Spinozæ auſam dediſſe narratiunculæ Tofailii in primis amicis ſuis commendandæ, unde exorta eſt verſio Ioannis Bouwmeeſterii atque additæ literæ S.D.B. in titulo verſionis anni MDCCI[1].

Bouwmeeſterio narratiunculam vertendam mandatam eſſe hanc ob rem ſuspiceris, quia hic præter linguam Latinam Arabicam quoque callebat, itaque melius quam alii intelligere poterat verſionem Latinam nimis texto Arabico adhærentem atque ideo ſæpe intellectu difficilem. Spinoza ipſe eam verſionem facere non potuit quia non ſatis erat verſatus in lingua Belgica, ut id munus in ſe recipere quiret.

Ita internis et externis argumentis colligitur philoſophiam Spinozanam affinem eſſe Arabicæ, nempe philoſophiæ *illuminativæ* ſive *myſticæ*. Unionem, quam mens habet cum tota Natura, de qua Spinoza loquitur in Tractatu de Emendatione Intellectus, iam adeptus erat Ibn Iokhdan neque ſe ipſum cruciando, ut pleriſque perplacet religioſis, ſed rationabiliter cogitando. Ex-

emplum liberæ rationis et cogitationis, quod Spinoza totam per vitam contra theologos et ſcepticos vindicabat, præbuit Ibn Iokhdan.

Nonne ſic faſtigium ſyſtematis detrahimus, atque Ethicam Spinozanam re vera quaſi aliis tribuimus?

Minime. Aliquid creare i. e. e nihilo producere non eſt conceptum rationale. Hodierni tantum poetæ hoc ſibi fingere poſſunt ideoque ſe cum Deo comparandos eſſe exiſtimant, ut videtur; cum hiſtriones vel ſe partes *creare* contendant, quas alius nempe excogitaverit. *Creare* nec homo valet nec Deus, quia irrationale eſt. Nec irrationalia dantur ſecundum Spinozam. Sed ea quæ ſunt plane novo modo conſiderare atque ideo mentem humanam ſubito illuſtrare ac corroborare, h. e. aliis verbis aliquid *invenire* vel *detegere*, duces inter philoſophos præſtant, atque hac in re nemo antecellit Spinozam, qui auſus eſt una ætate humana ſe liberare onere fabularum, quod ſæcula cumulaverant ſuperſtitionibus per manum tradendis atque una, quæ in iis inerant laudabilia fundamentis rationabilibus collocare, licet cum rabie theologorum atque invidia poſterorum ſit conflictatus, qui adhuc a permoto expectant animo, quod non niſi a ratione immota adipiscaris.

Quid ſit futurum cras nescimus, ſed negandum non eſt Spinozam philoſophia a religione atque cultu ſegregata tantum non ſuper omnes in hiſtoria philoſophiæ excellere.

DAS ERSTE BUCH DER *ETHICA*

VON HARALD HÖFFDING/KOPENHAGEN.

Die Abhandlung im erſten Jahrgang des Chronicon über die drei Gedankenmotive des Spinoza *war in meiner Mutterſprache die Einleitung zu einer Analyſe und Charakteriſtik der Ethica. Dieſe Analyſe folgt ganz der Darſtellung des Spinoza ſelbſt, und in dieſem Jahrgang des Chronicon wird im folgenden die Analyſe des erſten Buches gegeben werden.*

A. Definitionen und Axiome.

Wie wir in der Abhandlung über die Gedankenmotive Spinozas geſehen haben, ſind die Definitionen und Axiome, mit welchen die *Ethica* beginnen, nicht willkürlich aufgeſtellt, ſondern durch Analyſe teils der überlieferten religiöſen Vorſtellungen, teils der Methode der Wiſſenſchaft der neueren Zeit gewonnen. Definitionen, ſagt Spinoza in einem Briefe (Ep. 9. van Vloten), ſind nur willkürlich, wenn man ſie nur aufſtellt um sie zu prüfen, nicht aber wenn die Erfahrung uns zu ihnen führt. Erfahrung, ſagt er in einem anderen Briefe (Ep. 10), kann uns zwar das Weſen der Dinge nicht lehren, aber ſie kann unſeren Gedanken auf gewiſſe beſtimmte Seiten der Dinge begrenzen (*mentem noſtram determinare, ut circa certas tantum rerum eſſentias cogitet*).

Bei näherer Betrachtung finden wir in den erſten Definitionen und Axiomen Spinozas eine Formulierung der Vorausſetzungen, auf welchen für Spinoza alle Wiſſenſchaft beruht. Dieſe Vorausſetzungen werden (wie in der Abhandlung über Spinozas Gedankenmotive gezeigt) von Spinoza nicht als rein formal gedacht; ſie ſind Umſchreibungen des Prinzips des zureichenden Grundes, des ſtrengen logiſchen Verhältniſſes zwiſchen Grund und Folge; aber die Wahrheitsnorm, die ſie ausdrücken, wird als ein exiſtierendes Weſen gedacht.

In der erſten Definition wird davon ausgegangen, daß es etwas gibt, deſſen Exiſtenz man nicht leugnen kann, ohne mit ſich ſelbſt

in Widerſpruch zu kommen. Wenn dieſes Etwas Urſache ſeiner ſelbſt (*cauſa ſui*) genannt wird, muß man erinnern, daß Spinoza in der *Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes* dieſen Ausdruck einen rein populären nennt. Es heißt nämlich daſelbſt: *Wenn etwas in ſich ſelbſt iſt, oder wie populär geſagt wird (ut vulgo dicitur) Urſache ſeiner ſelbſt (cauſa ſui) iſt, dann muß es durch ſein eigenes Weſen allein verſtanden werden.* Schon Descartes hatte dieſen Ausdruck gebraucht, und es war (in der erſten und der vierten Gruppe der Einwendungen gegen die Meditationen) gegen ihn eingewandt worden, daß ein Weſen, das Urſache ſeiner ſelbſt ſein ſollte, ein Daſein haben müßte, bevor es exiſtierte. Vielleicht aus dieſem Grunde kritiſiert Spinoza den Ausdruck in ſeiner erkenntnistheoretiſchen Abhandlung. Die Sache verhält ſich aber ſo, daß für Spinoza das Zeitverhältnis zwiſchen Urſache und Wirkung zuletzt keine Rolle ſpielt. Grund (*ratio*) und Urſache (*cauſa*) ſind daher für ihn dasſelbe. Die erſte Definition fällt daher mit der dritten zuſammen, in welcher Subſtanz in folgender Weiſe definiert wird: *Subſtanz iſt, was in ſich iſt und durch ſich ſelbſt verſtanden wird, d. h. deſſen Begriff den Begriff keines anderen Dinges, aus welchem es gebildet werden ſollte, nötig hat.*

Welcher Begriff könnte nun in ſolcher Weiſe unſere Erkenntnis abſchließen ohne über ſich ſelbſt hinaus zu zeigen? Wie ich in der Abhandlung über die Gedankenmotive zu zeigen verſucht habe, iſt es für Spinoza das Prinzip aller Geſetzmäßigkeit in der Welt, das Prinzip, durch welches es möglich wird, die Reihenfolge der Dinge als eine Reihe von Gründen und Folgen zu verſtehen. Der Begriff dieſes Verhältniſſes von Grund und Folge iſt der erſte (oder letzte) Gedanke, und ſein Inhalt iſt, für Spinoza, das Weſen, das allem zugrunde liegt, indem es ſelbſt keinen Grund außer ſich hat.

In der zweiten und ſechſten Definition wird zwiſchen dem in ſeiner Art Endlichen, dem in ſeiner Art Unendlichen und dem abſolut Unendlichen unterſchieden. Damit iſt der Unterſchied zwiſchen Einzelweſen (*modus*), Grundeigenſchaft (*attributum*) und Grundweſen (*ſubſtantia*) angegeben.

Wie in der genannten Abhandlung nachgewieſen, gründet der Begriff des Attributes ſich darauf, daß gewiſſe Reihenbildungen nach derſelben Regel, nach welcher ſie anfingen, ins Unendliche fortgeſetzt werden können. Dies wird, was das Denken und die Ausdehnung betrifft, im erſten und zweiten Satze des zweiten Buches gezeigt. Weder der Welt der Gedanken, noch der Welt der Ausdehnung können Grenzen geſetzt werden, und ſie können auch nicht einander begrenzen, weil dann das Geſetz der Reihenbildung geändert wäre. Während keine Grenze innerhalb eines Attributes geſetzt werden kann, iſt das Attribut ſelbſt doch inſoweit begrenzt, als es eine beſtimmte Regel der Reihenbildung vorausſetzt. Daher kann es nur eine einzelne Seite oder Eigenſchaft des Daſeins ausdrücken. Und es kann dann eine neue Reihe gebildet werden, deren Glieder alle Attribute des Daſeins überhaupt ſind. Dieſe Reihe kann auch keine Grenzen haben (obgleich wir, wie es ſich ſpäter zeigen wird, faktiſch nur zwei von ihren Gliedern kennen), und der Gottesbegriff wird eben als der Begriff der aus unendlich vielen Attributen beſtehenden Subſtanz definiert (Def. 6).

Durch die Reihen, in welchen ſich die Attribute jedes für ſich ausdrücken, gibt ſich die Subſtanz kund. Die einzelnen Glieder (*modi*) dieſer Reihen werden nämlich durch das Geſetz des Grundes zuſammengehalten. Subſtanz und Modus ſind aber (nach Def. 3 und 5) dadurch verſchieden, daß jene ihren Grund in ſich ſelbſt, dieſer aber ſeinen Grund in etwas anderem als er ſelbſt hat. Das gemeinſame Prinzip iſt, daß es einen Grund geben muß, worin ſie denn beſtehen. Das Prinzip des zureichenden Grundes fällt, wie wir ſchon geſehen haben, für Spinoza mit dem Kauſalitätsprinzip zuſammen, und dies wird im vierten und fünften Axiom ausdrücklich eingeſchärft: *Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Urſache ab und ſetzt ſie voraus. Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch nicht durcheinander verſtanden werden, oder der Begriff des einen ſetzt nicht den Begriff des anderen voraus.* Das Verhältnis zwiſchen Urſache und Wirkung iſt alſo ein reines Begriffsverhältnis, bei welchem der Zeitunterſchied keine Rolle ſpielt.

Spinoza hatte hiernach gar keinen Grund, den Kauſalſatz als einen beſonderen Satz aufzuſtellen. Wir finden doch, daß er ihn, in ſpeziellen Fällen, wo die Diskuſſion es beſonders zu fordern ſcheint, ausdrücklich formuliert. So *Eth.* I, 8 Schol. 2: *Es gibt notwendig für jedes exiſtierende Ding eine Urſache ſeiner Exiſtenz.* Hier wird alſo dem Kauſalſatze notwendige Gültigkeit beigelegt, und in derſelben Weiſe drückt ſich Spinoza in Ep. 34 aus. Worin dieſe Notwendigkeit liege, ſagt Spinoza nicht, und man verſteht, daß er hierin kein Problem findet, wenn man ſich erinnert, daß Urſache und Grund für ihn dasſelbe ſind, wie er es in einem Beweiſe für den elften Satz des erſten Buches ausdrücklich ſagt: *Für die Exiſtenz oder die Nichtexiſtenz jedes Dinges muß eine Urſache oder ein Grund* (*cauſa ſeu ratio*) *angegeben werden.*

Nun bedingt aber der Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Modi ein doppeltes Kauſalverhältnis, indem es einen Unterſchied macht, ob man ſeinen Grund in ſich ſelbſt oder in einem anderen hat. Der wichtige Satz *Eth.* I, 28 fordert, daß jeder einzelne Modus durch einen anderen Modus, dieſer durch einen dritten, und ſo weiter ins Unendliche, erklärt werden ſoll. Zugleich ſoll aber jeder Modus als eine beſondere Beſtimmung (*affectio*) der Subſtanz verſtanden werden (Def. 6), und in der Subſtanz muß er alſo ſeine Erklärung finden, außerdem daß er in den anderen Modi ſeine Erklärung finden ſoll. Dieſes doppelte Kauſalverhältnis — man könnte es das ideale und das elementare Kauſalverhältnis nennen — müßte für Spinoza eigentlich zu einem einzigen dem idealen, reduziert werden können. Die Subſtanz iſt ja durch ſeine Attribute das Prinzip aller Geſetzmäßigkeit in der Welt, alſo auch das Prinzip der zwiſchen den einzelnen Modi geltenden, und anderſeits werden alle Modi durch ihr gegenſeitiges geſetzmäßiges Verhältnis, alſo als Momente der Subſtanz (*affectiones ſubſtantiae*) verſtanden. Endlich kann nach Ax. 4 und 5 keine Verſchiedenheit zwiſchen Urſache und Wirkung beſtehen. Das elementare Kauſalverhältnis, das zwiſchen den gegenſeitig verſchiedenen Modi gelten ſollte, kann alſo kein wahres Kauſalverhältnis ſein. Und zuletzt gilt das äußerliche Verhältnis zwiſchen Modi, und

damit das elementare Kauſalverhältnis nur auf dem Standpunkt der ſinnlichen Vorſtellung (*imaginatio*). Das eigentliche Problem wird denn, wie die verſchiedenen Standpunkte — derjenige, für welchen nur das rein logiſche Verhältnis von Grund und Folge in gegenſeitiger Äquivalenz beſteht, und derjenige, für welchen es verſchiedene Dinge in äußerlicher Kauſalordnung gibt — möglich ſein können. Die Reduktion dieſer zwei Standpunkte iſt noch heute nicht durchgeführt[1], und kann vielleicht nicht durchgeführt werden. —

In der zweiten Definition iſt eine ſpezielle Form des Kauſalgeſetzes, der Satz der Inertie, enthalten. Wenn nämlich hier geſagt wird, daß Ausdehnung nicht durch Denken begrenzt werden kann, wird dies dadurch begründet, daß jede Linie, jede Fläche und jedes Volumen verlängert oder vergrößert werden, alſo ein Glied einer kontinuierlichen Reihe werden könne, ohne daß das Attribut der Ausdehnung verlaſſen wird. Zugleich enthält aber dieſer Satz für Spinoza das methodiſche Prinzip, daß jedes ausgedehnte Ding durch ein anderes ausgedehntes Ding, alſo die Veränderungen jeden Körpers durch Veränderung des Zuſtandes eines andern Körpers, erklärt werden ſoll. Nach dieſem Prinzip arbeitet Spinoza, wie wir im folgenden ſehen werden, den einzelnen Fragen gegenüber. Und wenn er (*Eth.* I, 10, zu welchem Satz außer zum Ax. 4, in *Eth.* II, 6 zurückgewieſen wird) fordert, daß jedes Attribut (und damit alles, was unter dieſem Attribut gehört) durch ſich ſelbſt erklärt werden ſoll (*debet*), dann kommt dies zuletzt davon, daß jedes Attribut nach Def. 4 das Weſen der Subſtanz, ſeinen Grund in ſich ſelbſt haben muß. Aber eben dieſe Definition iſt eigentlich ein methodiſches Prinzip, das dadurch begründet wird, daß Urſache und Wirkung gleichartig ſein müſſen, wenn das Kauſalverhältnis verſtändlich ſein ſoll. — Es beſteht hier ein intereſſanter Unterſchied zwiſchen dem *Kurzen Traktat* und der *Ethik*. Doch wird der Satz der Inertie ſchon aufgeſtellt (II, 9, 8), aber es werden daraus noch keine Konſequenzen in bezug auf Methode (oder, nach Spinozas Terminologie, in bezug

[1] Vgl. meine Schrift *Der Totalitätsbegriff* (1917) p. 76—78.

auf das Verhältnis der Attribute) gezogen, und es wird daher nicht, wie in der *Ethik*, eine neue pſychologiſche Hypotheſe aufgeſtellt. Descartes hatte bei ſeiner Formulierung des Inertieſatzes (*Principia Philoſophiae* II, 37—41) ausdrücklich in bezug auf Engel und Seelen einen Vorbehalt gemacht. Und durch einen ſolchen Vorbehalt läßt der *Kurze Traktat* (II, 19, 9—14) ganz ruhig die Seele auf die Richtung der phyſiologiſchen Prozeſſe einwirken, und läßt anderſeits den Körper auf die Seele wirken und dadurch von ihr erkannt werden. Es iſt alſo in dieſem Punkt im Zwiſchenraum zwiſchen dem *Kurzen Traktat* und der *Ethik* eine Änderung in der Auffaſſung Spinozas geſchehen, wahrſcheinlich unter dem Einfluß des methodiſchen Prinzips (*vera cauſa*) der neuen Naturwiſſenſchaft.

Charakteriſtiſch für Spinoza iſt es nun, daß dieſe verſchiedenen Prinzipien, (die übrigens für ihn nicht verſchieden ſind) nicht als Formen oder Bedingungen des menſchlichen Verſtehens, die durch die Natur des menſchlichen Denkens und durch die Beſchaffenheit ſeiner Aufgaben bedingt ſind, ſondern als Ausdrücke des Weſens der Dinge, zuletzt des Weſens des ewigen Daſeinsgrundes betrachtet werden. *Wenn ein Gedanke wahr iſt* — heißt es in Ax. 6 — *muß er mit ſeinem Gegenſtand übereinſtimmen*[1]. Und *der Inhalt ſtrengen Denkens muß* — heißt es (als nähere Erklärung im Ax. 6) in 30 Dem. — *notwendig in der Natur gegeben ſein.*

Daß wir in der Forſchung nach den letzten Vorausſetzungen unſrer Erkenntnis über gewiſſe Prinzipien nicht herauskommen, iſt für Spinoza ein Beweis davon, daß dieſe Prinzipien der Natur eines ewigen und notwendigen Weſens, *das Allem zugrunde liegt* (*res omnium prima*, wie es in der *Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes* heißt), und das nicht ſelbſt ſeinen Grund in einem von ihm verſchiedenen hat, ausdrückt. Es iſt der alte

[1] So iſt Ax. 6 (*idea vera debet cum ſuo ideato convenire*) zu überſetzen. Im Geſetze des Denkens ſelbſt iſt die Norm der Wahrheit (und damit auch der Unwahrheit *Eth.* II, 13 Schol.) gegeben. Das Axiom iſt keine Definition der Wahrheit, ſondern gibt nur eine Konſequenz der Wahrheit an.

Gedanke der Parmenides, der ſich immer wieder geltend macht: *Der Gedanke und der Gegenſtand des Denkens ſind* ein und dasſelbe (ταὐτὸν δ'ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστι νοῆμα).

Wünſchen wir mehr von der Subſtanz zu wiſſen, werden wir an die Attribute gewieſen, die, jedes für ſich, das Weſen der Subſtanz von einer einzelnen Seite (*in ſuo genere*) ausdrücken. Attribut iſt nach Def. 4, was der Verſtand von der Subſtanz als ihr Weſen konſtituierend auffaßt. Aus dieſer Definition haben Hegel und nach ihm J. E. Erdmann geſchloſſen, daß es nur für unſern Verſtand ſolche Attribute geben ſoll. Aber *als* (*tanquam*) bedeutet hier nicht *als ob*. Spinoza gebraucht an mehreren Stellen *tanquam* von einer gültigen Auffaſſung. So z. B. II, 45 Schol. Die Unterſcheidung der kritiſchen Philoſophie zwiſchen den Dingen an ſich und unſerer Auffaſſung ihres Weſens darf nicht ohne weiteres in Spinoza hineingelegt werden. Er lehrt ja ausdrücklich, daß das Attribut ebenſo wie die Subſtanz ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat. Hätte Hegel Recht, müßte es heißen, daß das Attribut in dem menſchlichen Verſtande ſeinen Grund hätte. Die charakteriſtiſche Lehre Spinozas geht eben darauf aus, daß die letzte Grundlage der Erkenntnis auch die letzte Grundlage des Daſeins ſei.

In dem Verhältniſſe, das Spinoza zwiſchen den Begriffen Subſtanz (Grundweſen), Attribut (Grundeigenſchaft) und Modus (Einzelweſen) angegeben hat, iſt eigentlich ſeine ganze Philoſophie enthalten. Die ſpeziellen Reihen von Sätzen, die er aufſtellt, ſind nur weitere Entwicklungen des Inhalts der Definitionen. Sie entſtehen nicht, wie es eine wirklich *geometriſche* Methode fordern müßte, durch kombinierende Konſtruktion aus den aufgeſtellten Definitionen, ſondern ſie ſind Explikationen, Umſchreibungen, keine Demonſtrationen. Die *geometriſche* Methode iſt nur eine Schale, die zerbrochen werden muß, wenn man den eigentlichen, arbeitenden Gedanken Spinozas ergreifen will. Und ſie hat die (von Spinoza bisweilen gefühlte) Unzweckmäßigkeit, daß die verſchiedenen Lehrſätze trotzdem, daß ſie einander über- oder untergeordnet ſind, auf dieſelbe Linie geſtellt werden.

Exkurs über Definitionen, Axiome und Postulate in Spinozas Ethica.

a) Die Definitionen werden als Namenerklärungen der Grundbegriffe aufgeſtellt, aber eine nähere Unterſuchung erweiſt, daß ſie einer Analyſe des Wiſſenſchaftsbegriffes Spinozas entſprungen ſind. Die Reſultate dieſer Analyſe werden dogmatiſch fertiggeſtellt infolge der nicht formulierten Vorausſetzung, daß die Grundlage der Erkenntnis auch die Grundlage des Daſeins ſei.

b) Die Axiome haben in den verſchiedenen Büchern einen verſchiedenen Charakter. — Im erſten Buche ſind ſie Grundſätze, die als ſelbſtverſtändlich aufgeſtellt werden, die ſich aber, wie die Definitionen, als Reſultat der Analyſe des Wiſſenſchaftsbegriffes erweiſen. — Im zweiten, dritten und vierten Buche ſind die Axiome empiriſche Sätze, die für Spinoza als unzweifelbar ſtehen. Daß *der Menſch denkt* (II. Ax. 2), und daß *wir keine anderen Einzelweſen als Körper und Gedanken merken und auffaſſen* (II. Ax. 5), ſteht als Erfahrungstatſache feſt. Ebenſo, daß jedes Einzelweſen ein anderes ihm überlegenes Einzelweſen finden kann (IV. Ax.). Nach II, 13 werden — in Verbindung mit Lehrſätzen (*lemmata*) aus der Naturwiſſenſchaft — Axiome aufgeſtellt, die ſich auf Erfahrung ſtützen (z. B. daß Körper entweder in Bewegung oder in Ruhe ſind uſw.). Dieſe Axiome ſind naturwiſſenſchaftliche Seitenſtücke zu den im Anfang des zweiten Buches aus pſychologiſcher Erfahrung geſchöpften Axiomen —. Von den zwei Axiomen des fünften Buches iſt der eine ein empiriſcher pſychologiſcher Satz, der andere ein aus einem Satze des dritten Buches abgeleiteter erkenntnistheoretiſcher Satz.

c) Den Ausdruck Poſtulat gebraucht Spinoza nur im zweiten und dritten Buche, und er macht keinen prinzipiellen Unterſchied zwiſchen Axiom und Poſtulat (vgl. III. Ax. 1: *poſtulatum ſeu axioma*). Die im dritten Buche nach Satz 13 aufgeſtellten Poſtulate ſind nur Reſumés des Inhalts der vorausgehenden Lehrſätze (*lemmata*) und Axiome. Auf dieſe Poſtulate wird im 17. Schol. zurückgewieſen, wenn es heißt: *Alle von mir aufgeſtellten Poſtulate enthalten kaum etwas, das nicht durch Erfahrung feſtſteht.*

B. Satz 1—14.

Reinigung des Subſtanzbegriffs und Nachweis ſeiner Identität mit dem Gottesbegriffe.

α) Daß es Subſtanz in der Welt gibt, d. h. Etwas, das in ſich ſelbſt beſteht ohne etwas anderes vorauszuſetzen, folgt für Spinoza von ſelbſt, weil die Reihe unſerer Gedanken (der Gründe und der Urſachen) ihren Abſchluß in etwas finden muß, das nicht ſelbſt wieder begründet werden muß. Der Trieb zur Abſchließung tritt in der *Ethik* in anderer Weiſe als im *Kurzen Traktat* hervor. Im *Traktat* wird beſonders das Bedürfnis der Ruhe betont. *Wenn wir*, heißt es hier (I, 2), *die Urſache der Subſtanz, des Prinzips aller Dinge, ſuchen wollten, dann müßten wir wieder die Urſache dieſer Urſache ſuchen, und ſo ins Unendliche, ſodaß wir — weil wir doch notwendigerweiſe einmal ſtillhalten und ausruhen müſſen — notwendig bei dieſer einen Subſtanz zur Ruhe kommen müſſen.* Dieſen Gedankengang hat Spinoza ausdrücklich aufgegeben. Die Begründung der Exiſtenz der Subſtanz, ſagt er in einem Briefe (Ep. 17), *liegt nicht darin, daß wir ſonſt eine unendliche Reihe von Urſachen ſuchen müßten, ſondern darin, daß es ſonſt keine in ſich notwendige Urſache der nicht notwendigen Dinge gäbe.* Daß die Reihe der Modi (der Einzelweſen) uns von A zu B, von B zu C uſw. ins Unendliche führt, darin findet Spinoza jetzt keine Schwierigkeit. Im Gegenteil iſt er, wie Bruno, davon überzeugt, daß eine Unendlichkeit von Folgen oder Wirkungen aus der Subſtanz (der Natur, der Gottheit) hervorgehen muß. So lange die Gedankenarbeit von den Modi in Anſpruch genommen iſt, ſo lange iſt alſo kein Abſchluß zu erwarten. Soll eine Abſchließung möglich ſein, muß ſie in dem Prinzip gefunden werden, das dem geſetzmäßigen Zuſammenhange aller Modi, ſowie auch dieſen Modi ſelbſt ihrer innerſten Natur nach zugrunde liegt, und dieſe iſt eben das Prinzip, das Spinoza Subſtanz, Natur oder Gott nennt. Nicht Ruhebedürfnis, ſondern abſolute rationelle Befriedigung motiviert jetzt die Abſchließung.

Spinoza denkt ſich alſo nicht die Reihe der Urſachen in einem erſten Gliede, aus dem alle andern Glieder entſprängen, abgeſchloſſen, ſondern er findet den Abſchluß, den er ſucht, in dem inneren Geſetze, das ſich in den von der Erfahrungswiſſenſchaft erwieſenen Urſachenreihen kundgibt. Entweder exiſtiert überhaupt Nichts — heißt es I, 11 Dem. — oder es exiſtiert ein abſolut notwendiges Weſen. Anderſeits gilt es, daß *je mehr wir die Einzelweſen* (*modi*) *verſtehen, um ſo mehr verſtehen wir Gott* (*Eth.* V, 24).

β) Wenn die Exiſtenz der Subſtanz für Spinoza als eine ewige Wahrheit feſtſteht, iſt es alſo, weil ſie die Grundwahrheit, von welcher alle andere Wahrheit abhängt, ausdrückt, — die nämlich, daß eine geſetzmäßige Ordnung im Daſein waltet, eine Ordnung, die ſich im Begriffe der Urſache, der für Spinoza mit dem Begriffe des Grundes zuſammenfällt, ausdrückt.

Wie ſchon bemerkt, wird der Kauſalſatz im zweiten Scholium des achten Satzes ausdrücklich aufgeſtellt. Dieſer Satz wird aber deutlich in den erſten acht Sätzen vorausgeſetzt. Wenn Spinoza nämlich beweiſen will, daß es, der Definition der Subſtanz zufolge, nur eine einzige Subſtanz geben kann, geſchieht es folgendermaßen: Wären mehrere Subſtanzen, müßten ſie verſchiedene Attribute haben, denn das Weſen der Subſtanzen drückt ſich in den Attributen aus; aber Subſtanzen mit verſchiedenen Attributen könnten nicht Urſachen oder Wirkungen voneinander ſein, da ſie nichts Gemeinſames hätten; ihre Begriffe könnten nicht auf einen und denſelben Begriff zurückgeführt werden. Eine Vorausſetzung für die Gültigkeit dieſes Gedankenganges iſt von Spinoza nicht angedeutet, die nämlich, daß verſchiedene Subſtanzen nicht gedacht werden können, wenn ſie nicht im Kauſalverhältnis zueinander ſtehen. Aber jede Subſtanz ſoll ja den Grund oder die Urſache in ſich ſelbſt haben. Und man könnte ſich denken — und Leibniz hat ſich in ſeiner Monadenlehre dieſe Möglichkeit gedacht — daß was aus der einen Subſtanz folgt, ſich gar nicht mit dem aus anderen Subſtanzen Folgenden kreuze. Die verſchiedenen Subſtanzen könnten in gleichem Verhältnis zu einander ſtehen, wie bei Spinoza die verſchiedenen Attribute.

Wenn man den Kauſalſatz ſo definiert, daß er behauptet, daß alles was wir erkennen ſollen, ſich zu einem andern als Grund (Urſache) zur Folge (Wirkung) oder umgekehrt verhalten muß, dann wäre es wahr, daß wenn es mehrere Subſtanzen gäbe, ſie in Wechſelwirkung mit einander ſtehen müßten. Aber dann wäre der Begriff Grund (Urſache) ſeiner ſelbſt weggefallen. Dieſer Begriff bezeichnet nun eigentlich auch eine blinde Gaſſe und iſt ein rein negativer Begriff, der nur bedeutet, daß man den Grund (Urſache) zu etwas nicht gefunden hat und es daher nicht in Zuſammenhang mit dem ſonſt Erkannten bringen kann. Die erſten Vorausſetzungen unſerer Weltauffaſſung können nur durch ihre Konſequenzen gerechtfertigt werden, können nicht ſelbſt deduziert werden. Die in ihnen enthaltenen Begriffe ſind daher Grenzbegriffe. — Dieſe Betrachtung hätte Spinoza nicht anerkennen können. Sie wird erſt in der kritiſchen Philoſophie durchgeführt. —

Es iſt von Intereſſe, den Subſtanzbegriff Spinozas einerſeits mit den Subſtanzbegriffen bei den Scholaſtikern und bei Descartes, anderſeits mit Kants Begriff vom *Dinge an ſich* zu vergleichen.

Der ältere Subſtanzbegriff (in der Scholaſtik und bei Descartes) ſtellt die Subſtanz als in ſich beſtehend in ſcharfem Gegenſatz zu den Eigenſchaften und zu deren gegenſeitigem Zuſammenhang. Für Spinoza beſteht aber ein inneres Verhältnis zwiſchen der Subſtanz und ihren Eigenſchaften (Attributen), indem jede Grundeigenſchaft für ſich das Weſen der Subſtanz ausdrückt. Was für die Subſtanz gilt, — daß ſie den Grund in ſich ſelbſt hat, — das gilt auch für jedes Attribut. Und wenn die oben gegebene Deutung des Subſtanzbegriffs Spinozas als des Prinzips der Begründung, richtig iſt, dann enthält der Attributbegriff das wiſſenſchaftliche Prinzip, daß jedes Gebiet der Natur (das geiſtige wie das körperliche) nach ſeinen eigenen Geſetzen erklärt werden ſoll. Die Natur ſoll durch die Natur ſelbſt erklärt werden. — Ein ſolches inneres Verhältnis zwiſchen Theologie und Wiſſenſchaft, zwiſchen Gotteserkenntnis und Naturerkenntnis konnte die Scholaſtik nicht anerkennen. Gott kann in ihr in keinem realen Verhältniſſe zu der von ihm geſchaffenen Welt ſtehen. Die Welt ſteht in Verhältnis

(nämlich in einem Abhängigkeitsverhältnis) zu Gott, Gott aber ſteht nicht in Verhältnis zur Welt. Die Schöpfung hat keine Bedeutung für das eigene Weſen Gottes[1]. Dunin-Borkowski[2] findet denn auch den entſcheidenden Unterſchied zwiſchen Spinoza und der Scholaſtik darin, daß nach jenem ein Gegenſeitigkeitsverhältnis zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen (zwiſchen Gott und der Welt) beſtehe, nach dieſer aber ſteht zwar die Welt in einem Verhältniſſe zu Gott, aber nur analogiſcher Weiſe (und das bedeutet hier: bildlich) kann man davon ſprechen, daß Gott in einem Verhältniſſe zur Welt ſtehe.

Kants *Ding an ſich* iſt ein Reſtbegriff; es gibt an, daß immer etwas zurückbleibt, wenn die wiſſenſchaftliche Arbeit eingeſtellt wird. Es iſt zugleich ein Grenzbegriff, und man wird immer wieder fragen können, ob die Grenze in rechter Weiſe geſteckt worden iſt. Doch hat Kant ſelbſt nicht immer dies feſtgehalten. Spinoza lehrt (wie in der Abhandlung über ſeine Gedankenmotive gezeigt), daß ein Reſt immer zurückbleibt; nur behauptet er, und mit Recht, daß dies die wirkliche gewonnene Erkenntnis ihrer Bedeutung nicht beraubt. Das Wahrheitskriterium iſt für ihn (wie wir in einem ſpäteren Abſchnitte ſehen werden) die Übereinſtimmung des Denkens mit ſich ſelbſt innerhalb der Welt der Erfahrung.

γ) Der Begriff Attribut bezeichnet eine Eigenſchaft, in welcher ſich das Weſen der Subſtanz als in ſich beſtehend und durch ſich ſelbſt verſtändlich kundgibt. Spinoza betont (10 Schol.), was ſchon Arnauld und Regius gegen Descartes behauptet hatten, daß man aus der gegenſeitigen Irreducibilität zweier Attribute auf verſchiedene Weſen oder Subſtanzen zu ſchließen kein Recht hat. Im Gegenteil, je mehr Realität oder Vollkommenheit ein Weſen beſitzt, um ſo mehr verſchiedene Attribute muß es beſitzen, und der Gottesbegriff iſt nach Spinoza der Begriff einer Subſtanz,

---

[1] Vgl. meine *Religionsphiloſophie* § 22 und die in der zugehörigen Note angeführten Stellen Hugo de St. Victors und Thomas Aquinas. —— [2] Dunin-Borkowski: *Der junge De Spinoza* p. 354: *Dem Verhältnis der Abhängigkeit des Geſchöpfes vom Schöpfer entſpricht in der unendlichen Urſache kein wirkliches Gegenverhältnis.* Dieſem Unterſchiede wird *eine ungeheure Tragweite* zugeſchrieben.

die unendlich viele Attribute hat, deren jede Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrückt (Def. 6 und Satz 11). Der Beweis des Daſeins Gottes fällt mit dem Beweiſe der Exiſtenz der Subſtanz zuſammen, nur daß beim Gottesbegriff der Gedanke der Realität oder der Vollkommenheit von entſcheidender Bedeutung iſt. Für Spinoza erſcheint es abſurd, daß das Vollkommene nicht exiſtieren ſollte — daß nur endliche, begrenzte Weſen, Weſen mit wenigen Eigenschaften, aber nicht ein unendliches Wesen mit unendlich vielen Eigenſchaften exiſtieren ſollten. *Vollkommenheit*, ſagt er (11 Schol.), *hebt die Exiſtenz eines Dinges nicht auf, ſondern begründet ſie eben, während ſie durch Unvollkommenheit aufgehoben wird. Von keines Dinges Exiſtenz können wir daher ſo ſicher ſein als von der Exiſtenz Gottes, des abſolut unendlichen und vollkommenen Weſens.* In der ſechſten Definition des zweiten Buches wird Realität und Vollkommenheit ausdrücklich als ein und dasſelbe erklärt, und im Anhange des erſten Buches verwirft Spinoza den Maßſtab der Vollkommenheit, der von dem Verhältniſſe der Dinge zum menſchlichen Bedürfniſſe und zu menſchlichen Wünſchen geholt wird: *die Vollkommenheit der Dinge muß allein nach ihrer Natur und ihrer Macht geſchätzt werden.*

Es liegt doch trotzdem eine Wertſchätzung im Begriffe Spinozas von der Vollkommenheit, obgleich dieſer Begriff mit dem Begriff der Realität identifiziert wird. In eben dieſer Identifizierung drückt ſich eine tiefe Bewunderung der Fülle des Daſeins gegenüber aus — einer Fülle, die alle Grenzen in Rückſicht auf Qualitätsreichtum, Zeit und Raum überſchreitet. Es regt ſich hier dieſelbe Begeiſterung, die bei Montaigne den Hintergrund ſeiner anſcheinenden Skepſis ſowohl als ſeines Sinnes für die Mannigfaltigkeit der Individualitäten bildet, — die Bruno zur Sprengung des alten Weltbildes trieb, — und die auch die großen italieniſchen Künſtler beſeelte. Leonardo da Vinci war, wie der däniſche Kunſthiſtoriker Julius Lange geſagt hat, *in die Mannigfaltigkeit der Welt verliebt.* Es iſt hier auch ein äſthetiſches Element in der Weltanſchauung Spinozas. Er bewundert die Macht und die Fülle der Natur, die das Entſtehen des Großen wie des Kleinen, des Guten wie des Böſen,

des Nützlichen wie des Schädlichen möglich gemacht hat. (S. die Schlußworte des Anhanges zum erſten Buche). Nicht nur iſt für ihn Realität mit Vollkommenheit eins, ſondern Vollkommenheit und Schönheit ſind ihm nah verwandte Begriffe.

Spinoza verwirft eigentlich nur den Wertbegriff, wenn man ihn zur Erklärung einzelner ſpezieller Naturerſcheinungen gebrauchen will. Dagegen wendet er ihn auf den innerſten Grund und das höchſte Geſetz der Natur an, indem er Gott und Natur identifiziert. Das Wertungsbedürfnis iſt bei Spinoza nicht verſchwunden, aber es hat ſich ein für allemal zur Ruhe gelegt in dem Grundgedanken der großen Geſetzmäßigkeit des Daſeins als für alles, was für endliche Weſen als gut oder böſe erſcheint, beſtimmend. Wie die ſelbſtbiographiſchen Andeutungen im Anfang der *Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes* zeigen, war die Erkenntnis der Wahrheit für Spinoza ſelbſt das höchſte Gut geworden, und am Schluſſe des fünften Buches wird *die intellektuelle Liebe zu Gott* dadurch begründet, daß die göttliche Naturordnung eine ſolche Erkenntnis möglich macht. Hier war für Spinoza ein Wert, der ſeinen Grund tief in der Natur des Daſeins haben mußte.

δ) In der Annahme unendlich vieler Attribute zeigt ſich in eigentümlicher Weiſe das Verhältnis zwiſchen dem religiös-ſpekulativen Gedankengang Spinozas und dem Erfahrungswiſſen, das er doch immer betont. Spinoza räumt ein, daß er nicht alle göttlichen Attribute, nicht einmal die meiſten, kennt (Ep. 56). Im fünften Axiom des zweiten Buches wird erklärt, daß wir keine anderen Gegenſtände *(modi)* merken oder auffaſſen als ſolche, die unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung gehören, alſo Seelen und Körper, und in Ep. 64 wird geſagt, daß dies ſeinen Grund darin hat, daß die menſchliche Natur keine anderen Attribute als dieſe zwei darbietet oder vorausſetzt. Wenn Spinoza ſich doch (Ep. 55) ein exaktes Wiſſen von Gott zuſchreibt, iſt es, weil er die Überzeugung hat, daß das logiſche Verhältnis zwiſchen Grund und Folge das gleiche innerhalb aller Attributen iſt, was ja, nach der oben gegebenen Deutung, darin liegt, daß ſie alle Attribute der ſelben Subſtanz ſind. Nur die Gedanken eines

unendlichen Verſtandes (*intellectus infinitus*) werden die unendlich vielen Attribute ausdrücken können. Daß Spinoza einen ſolchen *intellectus infinitus* annimmt, werden wir ſpäter ſehen.

Dieſe Idee einer unendlichen Menge von Attributen iſt von neuplatoniſchem Urſprung. Für Plotinos war das Prinzip des Daſeins eine abſolute Einheit, die in ſich eine Fülle einſchloß, welche in keiner Exiſtenz erſchöpft, von keinem Denken umfaßt werden kann. In der Scholaſtik des Mittelalters lag dieſe Idee immer im Hintergrunde, wird aber da durch den rationaliſtiſchen Charakter der ſcholaſtiſchen Theologie gehemmt. Nachdem Descartes Seelenleben und Materie als die zwei Gebiete unſeres Forſchens ſcharf abgegrenzt hatte, entſtand natürlich die Frage, mit welchem Recht wir glauben, daß dieſe zwei Gebiete den ganzen Inhalt des Daſeins ausdrücken. Malebranche ſpricht ſich in einer mit Spinozas *Ethik* ungefähr gleichzeitigen Schrift über dieſe Frage aus. *Man darf*, ſagt er (*Recherches de la vérité*. III, 7, 9), *nicht behaupten, daß es nur Geiſter und Körper, denkende und ausgedehnte Weſen gibt. Das könnte ein Irrtum ſein. Denn obgleich ſie zur Erklärung der Natur hinreichend ſind, und obgleich wir daher, ohne Furcht uns zu irren, ſchließen können, daß die Naturdinge, die wir erkennen können, von Ausdehnung und von Denken abhängen, wäre es doch möglich, daß es andere Weſen gäbe, von welchen wir keine Vorſtellung haben, und deren Wirkungen wir nicht ſehen. Es iſt alſo ein übereiltes Urteil, das von den Menſchen gefällt wird, wenn ſie als ein unzweifelhaftes Prinzip behaupten, daß jedes Weſen entweder eine Seele oder ein Körper ſein müſſe.* — Der Unterſchied zwiſchen Malebranche und Spinoza in dieſem Punkte iſt nur, daß während Malebranche als Carteſianer von Weſen oder Subſtanzen ſpricht, Spinoza von Attributen einer und derſelben Subſtanz ſpricht.

Ein Widerſpruch iſt nicht, wie man oft gemeint hat, in der Annahme unendlich vieler Attribute enthalten. Aber einen poſitiven Beweis für dieſe Annahme hätte Spinoza nicht geben können. Sein ſcharfſinnigſter Korreſpondent, Tſchirnhaus, forderte ihn daher auch vergebens auf, einen ſolchen Beweis zu geben. Eben-

ſowenig hat Spinoza zeigen können, wie die Mannigfaltigkeit der Attribute aus der Einheit der Subſtanz abgeleitet werden könnte. Doch iſt dieſe Schwierigkeit die gleiche, wenn man nur zwei, und wenn man unendlich viele Attribute annimmt. Noch eine Schwierigkeit berührt Tſchirnhaus, die nämlich, wie man wiſſen kann, daß alle Attribute auf gleicher Stufe ſtehen. Dieſe Fragen Tſchirnhaus' (Ep. 65—66; 70) haben noch jetzt ihre Berechtigung. In einem früheren Briefe (Ep. 9) an einen jüngeren Freund, hatte Spinoza geſagt, daß er zwei Beweiſe für die Mannigfaltigkeit der Attribute hätte — den einen, daß je mehr Realität ein Weſen hat, man ihm um ſo mehr Attribute beilegen muß, — den anderen, daß je mehr Attribute ein Weſen hat, um ſo mehr müſſen wir ihm Wirklichkeit zuſchreiben. Dieſen beiden *Beweiſen* gegenüber ſteht doch die von Spinoza ſelbſt anerkannte Tatſache, daß wir nun einmal nur zwei Attribute kennen, und daß die ſicherſte Erkenntnis, die wir von der Wirklichkeit haben, auf der Grundlage dieſer zwei Attribute aufgebaut iſt. — In dem *Kurzen Traktat* appellierte Spinoza an eine Ahnung, die wir davon hätten, daß andere Seiten des Daſeins als die von uns gekannten exiſtieren, und er hatte die Hoffnung ſie kennen zu lernen, nicht aufgegeben (Tr. I, 1, 7 Note und VII, 1, 1 Note). In den Briefen und in der *Ethik* tritt dieſer Gedanke nicht auf.

Spinoza hätte ſich ganz einfach daran halten können, daß das Geiſtige und das Materielle nicht in kontradiktoriſchem, ſondern nur in konträrem Verhältnis zu einander ſtehen; wir haben nämlich keine Garantie dafür, daß alle Seiten des Daſeins innerhalb unſerer Erfahrung hervortreten müſſen. Ebenſowenig wie unſere Erfahrung als in Rückſicht auf die Anzahl der Gegenſtände (*modi*) erſchöpfend behauptet werden kann, ebenſowenig darf behauptet werden, daß ſie uns alle Hauptformen von Exiſtenz offenbare. — Dieſe Betrachtung iſt, wie ich anderswo[1] zu zeigen verſucht habe, nicht ohne Bedeutung für unſere Stellung zu dem Problem des Verhältniſſes von Geiſt und Materie.

[1] *Der menſchliche Gedanke* S. 368—372.

Die Ebenbürtigkeit der unendlich vielen Attribute beruht für Spinoza darauf, daß die Subſtanz nach ihrem Weſen in allen Attributen ausgedrückt iſt. Wenn nun das Weſen der Subſtanz in dem logiſchen Verhältnis von Grund und Folge beſteht, kann ja die Ebenbürtigkeit der Attribute nur inſoweit beſtehen, als ſie alle einen rationellen Charakter haben, eine Anwendung der Logik zulaſſen. Aber ſie könnten doch ſehr wohl in Qualität und Wert ſehr verſchieden ſein — wenn nicht (wozu Spinoza eine Tendenz zeigt) alle Qualität auf Logik und aller Wert auf *Realität* reduziert wird. Der Gedanke von unendlich vielen Attributen eröffnet ein weit größeres Ventil für Möglichkeiten, als ſich Spinoza gedacht hat, und die Tatſache, daß wir nur zwei *Attribute* kennen, ſetzt eine engere Grenze für eine wiſſenſchaftliche Weltanſchauung, als er geſehen hat.

c. Satz 15—28.

Nähere Beſtimmungen des Gottesbegriffes in ſeinem Verhältnis zum Weltbegriffe. (Einigkeit und Mannigfaltigkeit).

α) Wenn Gott die unter unendlich vielen Attributen beſtehende Subſtanz, und wenn Ausdehnung eins dieſer Attribute iſt, dann iſt Ausdehnung, die Grundform, in welcher alles Materielle hervortritt, eine Form des Weſens Gottes. Wenn dies viele wundert oder ärgert, iſt es, meint Spinoza, weil ſie Materie als ein Chaos geſchiedener Elemente auffaſſen. Es iſt aber nur für die Phantaſie, für die ſinnliche Vorſtellung (*imaginatio*), daß geſonderte Elemente exiſtieren, wie nur ſie es iſt, die die Ausdehnung als begrenzt auffaßt. Die Ausdehnung iſt kontinuierlich, und daher unbegrenzt und unteilbar. Daß die Materie, deren Grundform Ausdehnung im Raume iſt, ein göttliches Attribut iſt, bedeutet daher nicht, daß Gott mit der Summe der materiellen Dinge, die uns die Sinne vorführen, identiſch wäre (15 Schol.). Es iſt Ausdehnung als Gegenſtand der Geometrie, der Spinoza einen prinzipiellen Platz in ſei-

ner Philoſophie gibt, indem er von der entſcheidenden Bedeutung der Geometrie für die Naturwiſſenſchaft geleitet wird. Außerdem iſt er von der Unmöglichkeit, das Materielle aus dem Geiſtigen abzuleiten, wenn man nicht einen unbegreiflichen Schöpfungsakt annimmt, geleitet. Nach Spinoza offenbart ſich Gott mit gleicher Notwendigkeit in der materiellen und in der geiſtigen Natur. Das Ausdehnungsattribut Spinozas entſpricht dem *corpus generaliter ſumptum* des Descartes (in ſeiner *Synopſis Meditationum*), dem Gegenſatze zu den einzelnen Körpern. Wie Dunin-Borkowski zeigt[1], werden bei den Scholaſtikern am Schluſſe des Mittelalters Verſuche gemacht, einen Begriff der räumlichen Exiſtenz zu bilden, der ſowohl von Gott als von endlichen Weſen gelten könnte; aber bei ihnen war dann nur von einer Analogie, nicht von Identität zwiſchen dem göttlichen und dem materiellen Raum die Rede.

Wie zu erwarten war, faßt Spinoza das Verhältnis des Ausdehnungsattributs zu den innerlichen Dingen in Analogie mit dem Verhältnis des Gedankenattributs zu den denkenden Einzelweſen auf. Wie er davor warnt, Materie als göttliches Attribut mit ſinnlicher Materie zu identifizieren, ſo warnt er auch davor, das Gedankenattribut als identiſch mit den pſychologiſch erkennbaren Zuſtänden und Wirkſamkeiten aufzufaſſen. Verſtand und Wille können — in der Bedeutung, in welcher ſie von Menſchen gebraucht werden — dem Weſen Gottes nicht angehören. Menſchlicher Verſtand tritt in denkender Bearbeitung und Beobachtung hervor, und ſetzt alſo einen gegebenen Stoff voraus; für Gott kann es aber kein von ihm Verſchiedenes geben, das erſt in der Form des Denkens zu bearbeiten wäre: dann wäre ja Gott abhängig und begrenzt! Und menſchlicher Wille ſtrebt immer nach einem Ziele, das noch nicht erreicht iſt; aber ein ſolches Streben kann nur in endlicher Weiſe gedacht werden. Für Gott ſteht alles in ewiger Vollendung, ohne Zeitfolge (*ſimul natura*). Nur den Namen könnten göttlicher und menſchlicher Verſtand gemeinſam haben — wie der Hundsſtern und der auf der Erde bellende Hund (17 Schol.). — Es iſt intereſſant zu

[1] *Der junge De Spinoza* S. 351—360; 573.

ſehen, daß Kant (in allen ſeinen drei Hauptwerken) zum gleichen Reſultat kommt. Auch nach ihm bleibt nur ein Wort zurück, wenn man pſychologiſche Ausdrücke von Gott gebrauchen will. Die grundlegende kritiſche Philoſophie kommt alſo hier zu demſelben Schluſſe wie die am meiſten durchgeführte dogmatiſche Philoſophie. Wenn nun Spinoza doch Denken als ein göttliches Attribut auffaßt, unternimmt er eine ähnliche Reduktion und Idealiſierung der geiſtigen Gegenſtände, wie im Ausdehnungsattribute der materiellen Gegenſtände. In beiden Fällen muß feſtgehalten werden, daß *Attribut* die Geſetzmäßigkeit bedeutet, die innerhalb einer der weſentlichen Seiten des Daſeins gilt, eine Geſetzmäßigkeit, welche die Bedingung der Exiſtenz der einzelnen Gegenſtände iſt. Das Denken als göttliches Attribut bedeutet, daß das Ideal der Erkenntnis exiſtiert, nicht erſt erreicht werden ſoll, ſondern eine ewige Realität iſt, deren teilhaft zu werden die Aufgabe der wahrheitſuchenden Menſchen iſt. Wenn Spinoza in der *theologiſch-politiſchen Abhandlung* (Kap. 14) ſagt, daß der Gott der poſitiven Religion ein praktiſches Vorbild (*exemplar veræ vitæ*) iſt, ſo gilt dies auch (obgleich Spinoza es nicht einräumen würde) von dem Gotte ſeiner Philoſophie. Unter dem Attribut des Denkens iſt der Gott Spinozas das ewige Wahrheitsideal, und zugleich, weil er den Grund in ſich ſelbſt hat, das ewige Freiheitsideal.

β) Daß alle Einzelweſen (*modi, res particulares*), die als Gegenſtände unſerer Erfahrung hervortreten, aus Gottes Weſen, als nähere Beſtimmungen dieſes Weſens (*affectiones ſubſtantiæ*), hervorgehen, begründet Spinoza dadurch, daß ſie die Subſtanz und die Attribute vorausſetzen (15—16; 25). Es iſt ja die wiſſenſchaftliche Unterſuchung der geiſtigen und materiellen Erſcheinungen, die zur Erkenntnis der Geſetzmäßigkeit der Natur und dadurch zur Erkenntnis Gottes oder der Subſtanz führte. Aber — heißt es jetzt in Satz 28 — was endlich iſt und eine begrenzte Exiſtenz hat, kann aus keinem göttlichen Attribute abgeleitet werden; denn aus einem ſolchen folgt nur, was unendlich iſt. Ein endlicher Gegenſtand findet nur in einem anderen endlichen Gegenſtande

ſeine Erklärung, dieſer in einem dritten, und ſo fort ins Unendliche. — Das hier von Spinoza behauptete Prinzip iſt mit Keplers *vera cauſa* identiſch. (*Eth.* II, 17 Schol. gebraucht Spinoza ſelbſt den Ausdruck *vera cauſa* in dieſer Bedeutung. Sonſt iſt *cauſa proxima* ſein gewöhnlicher Ausdruck.) Was in der Erfahrung hervortritt, ſoll durch eine Urſache, die ſelbſt in der Erfahrung erwieſen werden kann, erklärt werden. Galilei wendete in ſeinen Dialogen dieſes Prinzip an, wenn er behauptete, daß man ſich nicht in einer ſpeziellen Unterſuchung (z. B. vom Verhältnis der Erde zur Sonne) auf ein Eingreifen Gottes berufen darf. Und ſeine Begründung iſt dieſelbe wie Spinozas: Gott iſt die Urſache aller Dinge; im einzelnen Fall gilt es aber, das ſpezielle Kauſalverhältnis zu finden.

Der Gegenſatz (um nicht Widerſpruch zu ſagen), der unleugbar zwiſchen Satz 15 und Satz 28 beſteht, kann innerhalb der Vorausſetzungen Spinozas gehoben werden, wenn man die oben dargeſtellte Auffaſſung des spinoziſtiſchen Subſtanzbegriffes zugrunde legt. Wenn ein in der Erfahrung gegebener Gegenſtand durch einen anderen Gegenſtand in der Erfahrung erklärt werden kann, und ſo eine unendliche Reihe von endlichen Urſachen und Wirkungen gebildet werden kann, dann äußert ſich eben in dem die Glieder einer ſolchen Reihe verbindenden Geſetze ein Prinzip, eine Ordnung der Dinge, etwas das nicht ſelbſt Glied der Reihe iſt und nicht ſelbſt als Gegenſtand der Wahrnehmung auftritt. Und ein ſolches Prinzip hat Spinoza in ſeinem Subſtanzbegriffe und in den mit dieſen partiell identiſchen Attributbegriff ausgeſprochen. Durch dieſe Auffaſſung können die zwei Kauſalbegriffe, mit denen Spinoza operiert, verbunden werden. Daß ein Gegenſtand durch ſeinen Platz in der Reihe der Gegenſtände erklärt wird, bedeutet, daß es durch die Subſtanz (reſp. durch das Attribut) erklärt wird. Dadurch verſtehen wir einen Satz wie *Eth.* V, 24: *Je mehr wir die einzelnen Dinge verſtehen, um ſo mehr verſtehen wir Gott.*

Die Übereinſtimmung (oder doch Widerſpruchsloſigkeit), die ſo zwiſchen den zwei wichtigen Sätzen 15 und 28 möglich wird, ſcheint mir die oben dargeſtellte Auffaſſung des spinoziſtiſchen Subſtanzbegriffes zu beſtätigen. Eine Schwierigkeit bleibt doch

immer zurück, die mit der Identifizierung von Grund und Urſache in Spinozas Syſtem gegeben iſt. Das Verhältnis von Grund und Folge iſt zeitlos (*ewig*); das Verhältnis von Urſache und Wirkung ſetzte (inſofern er von dem Verhältnis von Grund und Folge verſchieden iſt) ein Zeitverhältnis voraus. Zwiſchen den Gliedern der Kauſalreihe beſteht ein Zeitverhältnis, nicht nur ein Begründungsverhältnis. Daher beſteht dennoch ein prinzipieller Unterſchied zwiſchen Modi als Glieder der erfahrungsgemäß aufgebauten Kauſalreihen und denſelben Modi als mit der Subſtanz partiell identiſch. Außerdem haben die einzelnen Modi jeder eine qualitative Eigentümlichkeit. Für Spinoza, wie für moderne erkenntnistheoretiſche Standpunkte, beſteht hier ein Problem im Verhältniſſe zwiſchen der zeit- und qualitätloſen Welt der Logik und der Mathematik und der Welt der Erfahrung, die eine Welt der qualitativen Veränderungen iſt. Dieſe Welt ſetzt jene Welt voraus, um erklärt zu werden, aber ſie kann aus ihr nicht abgeleitet werden. Schon Tſchirnhaus bemerkt, daß Bewegung und Figur aus dem allgemeinen Attribut der Ausdehnung nicht abgeleitet werden konnten, und daß überhaupt die Verſchiedenheit und die Mannigfaltigkeit der Dinge aus der abſoluten Einheit der Subſtanz oder des Attributs nicht abgeleitet werden können (Ep. 59; 80; 82).

Daß Spinoza das Problem empfunden hat, ſieht man daraus, daß er einen Mittelbegriff zwiſchen der Subſtanz (und den Attributen) auf der einen Seite, den konkreten Gegenſtänden (*modi*) auf der anderen Seite einſchiebt. Dieſer Mittelbegriff iſt der Begriff des *Modus infinitus* (23). Unendliche Modi entſpringen (28 Schol.) unmittelbar oder mittelbar aus dem Weſen der Subſtanz oder der Attribute und ſind ewig, wie dieſe es ſind. Als Beiſpiele nennt er unter dem Attribut des Denkens den unendlichen Verſtand und unter dem Attribut der Ausdehnung das konſtante Verhältnis von Ruhe und Bewegung (*Eth.* I, 2; 30. — V., 23; 40 Schol. vgl. Ep. 32 und 64). Schon in *Kurzen Traktat* treten dieſe Begriffe hervor, und Spinoza nennt daſelbſt (I, 2), wie Ep. 73, ihre Gegenſtände *Gottesſöhne* um zu bezeichnen, daß ſie der Subſtanz näher ſtehen als die unendlichen Modi.

Verſuchen wir dieſe halbmythologiſchen Begriffe in die Sprache der Erkenntnistheorie zu überſetzen, ſo kann man ſagen, die Auffaſſung Spinozas gehe darauf aus, daß das Beſtehen des Gedankenlebens und der Bewegung unter allen Veränderungen eine Konſequenz des Prinzips der Begründung oder Kauſalität iſt. Wie Spinoza Begründung und Kauſalität identifiziert, ſo identifiziert er den Kauſalſatz und den Satz vom Beſtehen der Bewegung (den unvollkommenen Vorläufer des Satzes vom Bestehen der Energie). Auch neuere Philoſophen haben dieſe letztere Identifizierung angenommen. Wie aber ein Sprung zwiſchen Begründung und Kauſalität iſt, ſo iſt auch ein Sprung von dem Satze, daß Alles eine Urſache hat, zu dem, daß Urſache und Wirkung äquivalent ſind, und wieder ein Sprung von dem allgemeinen Satze der Äquivalenz zu den ſpeziellen faktiſchen Umſetzungen, die in jedem einzelnen Falle in einer beſtimmten Richtung vorgehen. Hier muß die kritiſche Philoſophie ſondern, was Spinoza identifiziert hat[1].

Daß die Zwiſchenglieder, die als unendliche Modi aufgeſtellt werden, die Schwierigkeit nicht löſen, liegt darin, daß aus ihnen die endlichen Modi ebenſowenig abgeleitet werden können, wie ſie direkt von der Subſtanz abgeleitet werden können. Es iſt eine empiriſche Vorausſetzung für Spinoza, daß es nun einmal endliche Gegenſtände gibt. Daher iſt ihm, wie wir ſpäter ſehen werden, die Wahrnehmung die erſte Stufe der Skala der Erkenntnis, und daher wiſſen wir nur aus Erfahrung, daß Modi überhaupt exiſtieren (Ep. 10). Spinozas Philoſophie iſt ein Verſuch, durch Analyſe von Erfahrungsdaten zu den Attributen und der Subſtanz aufzuſteigen. Die unendlichen Modi ſind Stufen auf dieſer Skala. Ohne ſich deſſen klar bewußt zu ſein, zieht Spinoza die Leiter nach ſich hinauf, ſo daß ein deduktives Niederſteigen nicht möglich wird.

Der Gegenſatz zwiſchen einem elementaren und einem idealen Kauſalbegriffe, der ſich immer in der wiſſenſchaftlichen Arbeit kundgibt, hat ſich bei Spinoza zu einem Gegenſatz zwiſchen einer

[1] Über dieſe Fragen vgl. *Der menſchliche Gedanke* S. 231—238; 309—314.

Welt qualitativer Dinge (*modi*), die in der Zeit einander ablöſen, und einer Welt ewiger Gedanken, innerhalb welcher Kontinuität (innerhalb jedes einzelnen Attributes) und zuletzt Identität (in der Subſtanz) waltet. Jene erſte Welt iſt eine für Sinnesempfindung, Erinnerung und Phantaſie hervortretende Offenbarung der zweiten Welt. Wie und warum außer der Subſtanz auch noch Attribute, außer den Attributen auch noch Modi infiniti, und außer dieſen unendlichen Modi auch noch qualitätsverſchiedene und zeitbeſtimmte Modi exiſtieren, — oder warum außer dem reinen Denken (*intellectus*) auch noch ſinnliches Vorſtellen (*imaginatio*) exiſtiert, — das ſind Fragen, die Spinoza nicht aufwirft, und die übrigens weder er noch irgend jemand hätte beantworten können. Jede Wiſſenſchaft, auch die Philoſophie, arbeitet mit gewiſſen Vorausſetzungen, die vielleicht ihre Probe in dem Fegefeuer der Erfahrung und der Kritik beſtehen können, die aber nicht als die einzig möglichen dargetan werden können. Leibniz, der Nachfolger Spinozas in der Geſchichte der Philoſophie, hat dies in dem Satze ausgedrückt, daß das Glück einer Hypotheſe ihre Wahrheit nicht beweiſt.

D. Satz 29—36.
Nähere Unterſuchung des Verhältniſſes zwiſchen Grundweſen und Einzelweſen.

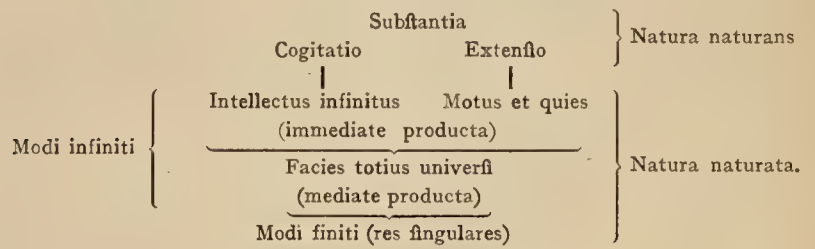
α) Außer den Begriffen von Subſtanz und Gott, die identiſch ſind, wenn die Subſtanz mit unendlich vielen Attributen gedacht wird, gibt es noch einen dritten Begriff, der mit beiden identiſch iſt, ſo daß Spinoza *Gott oder Natur* (*deus ſeu natura*) ſagen kann (z. B. *Eth.* IV præfatio), wie er *Gott oder Subſtanz* ſagt. Dieſer Begriff deutet eine Verbindung der zwei Welten an, die, wie wir eben geſehen haben, in ſcharfen Gegenſatz zu einander zu treten drohen.

Nachdem in 29 geſagt iſt, daß es in der Natur der Dinge (*in rerum natura*) nichts Zufälliges gibt, ſondern Alles und Jedes aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur (*ex neceſſitate divinæ naturæ*) zu einer ſpeziellen Art der Exiſtenz und des Wirkens be-

ſtimmt wird, heißt es in der Anmerkung (29 Schol.): *Ehe ich weiter gehe, will ich erklären, was ich unter hervorbringender Natur (natura naturans), und was ich unter hervorgebrachter Natur (natura naturata) verſtehe. Ich meine, daß es aus dem Vorausgehenden hinlänglich klar iſt, daß man unter hervorbringender Natur dasjenige verſtehen muß, was in ſich ſelbſt iſt und durch ſich ſelbſt verſtanden wird, oder was dasſelbe iſt, ſolche Eigenſchaften (attributa) der Subſtanz, die Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, das heißt, Gott inwiefern er als freie Urſache betrachtet wird. Unter hervorgebrachter Natur verſtehe ich dagegen Alles, was aus der Natur Gottes oder (was dasſelbe iſt) aus der Notwendigkeit eines göttlichen Attributs folgt, das heißt, alle die durch die göttlichen Attribute beſtimmten Einzelweſen (dei attributorum modi), inſofern ſie als Dinge betrachtet werden, die in Gott ſind und ohne Gott weder ſein noch gedacht werden können,* — mit andern Worten, zur natura naturans gehören die Attribute, zur natura naturata die Modi.

Wie wir früher geſehen haben, lehrt Spinoza, daß unendliche Modi aus den Attributen entweder unmittelbar oder mittelbar folgen; wenn ſie mittelbar folgen, entſpringen ſie aus den unmittelbar entſtandenen, unendlichen Modi (21—23; 28 Schol.). Beide Arten der unendlichen Modi gehören, wie die endlichen Modi, zur natura naturata. Der ſcharfſinnigſte Korreſpondent Spinozas, Tſchirnhaus, wünſchte auch hier eine nähere Erklärung und erbat ſich Beiſpiele ſolcher unendlichen Modi, die unmittelbar, und ſolcher, die mittelbar aus der Natur Gottes folgen. In ſeiner Antwort (Ep. 64) nennt Spinoza als Beiſpeile erſter Art: innerhalb der Attribute des Denkens den unendlichen Verſtand, und innerhalb des Attributs der Ausdehnung Bewegung und Ruhe (wodurch wahrſcheinlich, wie früher bemerkt, das Verhältnis zwiſchen Bewegung und Ruhe gemeint iſt — *ratio motus ad quietem*, wie es Ep. 32 heißt, alſo das Beſtehen der Bewegung). Als Beiſpiel der mittelbar hervorgebrachten unendlichen Modi nennt er nur *die Beſchaffenheit des ganzen Univerſums (facies totius univerſi: die Phyſiognomie des Univerſums)*, die trotz aller Veränderungen im einzelnen immer eine und dieſelbe bleibt und er weiſt auf das zweite

Buch, die Anmerkung zum ſiebenten Lehrſatze (*Eth.* II. Lemma 7. Schol.) hin, wo es heißt, daß *die ganze Natur ein Individuum iſt, deſſen Teile, d. h. alle Körper, in unendlich vielen Weiſen variieren ohne Veränderung des ganzen Individuums.* Ähnlich ſpricht er ſich in Ep. 32 aus, wo es heißt, *daß jeder Körper von andern Körpern umgeben iſt, und daß alle Körper gegenſeitig beſtimmt werden, in gewiſſer Weiſe zu ſein und zu wirken, doch ſo, daß das gleiche Verhältnis zwiſchen Ruhe und Bewegung erhalten wird.* Niederſt in der Reihe kommen dann die endlichen Modi, die geiſtigen und körperlichen Erſcheinungen, die beobachtet werden können. Wir bekommen dann folgendes Schema der Hauptbegriffe:



Wir ſehen alſo, daß Spinoza, dem *Beſtehen der Bewegung* in der materiellen Natur entſprechend, ein geiſtiges Beſtehen, einen unendlichen Gedanken annimmt, der unter dem Wechſel der ſpeziellen geiſtigen Erſcheinungen derſelbe bleibt. Aus Andeutungen, die im fünften Buche gegeben werden, ſieht man, daß *intellectus infinitus* gedacht wird als in ſich das Ewige enthaltend, das in den endlichen geiſtigen Weſen in zeitbegrenzter Form und als Korrelat zu einer begrenzten materiellen Exiſtenz hervortritt. Mit Recht haben daher mehrere Spinozaforſcher einen Begriff vermißt, der innerhalb des Attributs des Denkens und dem *intellectus infinitus* untergeordnet, der *Phyſiognomie des Univerſums*, die unter dem Attribut der Ausdehnung dem *Beſtehen der Bewegung* untergeordnet iſt, entſprechen könnte. Man hat auf verſchiedene Weiſen dies fehlende Glied des Syſtems zu konſtruieren verſucht. Dieſer Punkt iſt doch nicht von großer Bedeutung, obgleich er zeigt, wie ein Syſtem erſt allmählich und unter dem Einfluſſe von

Fragen und Zweifeln ſeine volle Artikulation erreicht. Die eigene Antwort Spinozas auf die Frage Tſchirnhaus' iſt ſehr kurz und ſcheint etwas flüchtig abgefaßt zu ſein; er gibt ſich nicht einmal Zeit, die Auffaſſung des Korreſpondenten, der bei dieſer Gelegenheit Tſchirnhaus' Frage mitteilt, zu korrigieren, nach welcher (Ep. 63) die unendlichen Modi, die unmittelbar aus der Subſtanz hervorgehen, die Attribute wären! Dieſer Korreſpondent (Schuller) hat den Begriff des Attributs als das Weſen der Subſtanz ſelbſt ausdrückend nicht gefaßt. Und es wird ja ausdrücklich geſagt (23 Dem.), daß ein unendlicher Modus eine unmittelbare oder mittelbare Folge der göttlichen Natur eines Attributs iſt.

Am nächſten würde es wohl liegen, an eine Art Weltſeele als Korrelat zum Weltindividuum oder zur Weltphyſiognomie zu denken. Einen ſolchen Begriff ſtellt Bruno auf als Ausdruck der Kraft, die Wechſelwirkung im Raume möglich macht, und die ſich zugleich im Innerſten der einzelnen Elemente regt. Wenn Bruno von der Weltſeele ſagt: *anima tota in toto et in quolibet totius parte!* — wird man an den öfter bei Spinoza vorkommenden Ausdruck: *illa quæ æque in parte et in toto ſunt* (*Eth.* II, 37—38; 44) erinnert. Spinoza denkt hier an die allgemeinen Geſetze, während Bruno an eine Kraft denkt, durch die dieſe Geſetze durchgeführt werden. Dieſer Begriff war zu myſtiſch und zu poetiſch für Spinoza, und er hat nichts gefunden, das ſeinen Platz einnehmen könnte.

Eine andere Lücke könnte man beim Übergang von dem Attribute der Ausdehnung zum *Beſtehen der Bewegung* und analoger Weiſe beim Übergange vom ewigen Denken (*Cogitatio; Intellectus infinitus*) zum endlichen, in der Zeit verlaufenden Denken finden. Gelegentlich habe ich mich hierüber in *Der menſchliche Gedanke* (S. 359) in folgender Weiſe ausgeſprochen: *Wenn das letzte Prinzip unſerer Weltanſchauung zeitlos iſt, ſo können die einzelnen ſich allmählich entwickelnden Exiſtenzen innerhalb ihrer keinen natürlichen Platz finden. Nimmt man es aber ernſt mit Spinozas Satz* (*Eth.* V. 245), *daß je mehr wir die Einzelweſen* (*res ſingulares*) *verſtehen, um ſo beſſer wir das fundamentale Prinzip des Daſeins verſtehen, ſo müſſen wir die Konſequenz mit hinnehmen*

(*die ihm allerdings eine Ungeheuerlichkeit geweſen wäre*), *daß das innerſte Weſen des Daſeins, inſofern wir überhaupt eine Hypotheſe davon bilden können, als ſich in der Zeit entfaltend gedacht werden muß*[1].

Für Spinoza war die geſetzmäßige Naturerſcheinung, die in dem Beſtehen der Bewegung und in den entſprechenden Verhältniſſen innerhalb der andern Attribute hervortritt, nicht eine Abſtraktion (*univerſale*), ſondern eine charakteriſtiſche Seite des Daſeins, eine individuelle Eigentümlichkeit an dem Unikum einer Welt, das wir kennen. Modi infiniti ſind ſowohl individuell als univerſell. Sie ſind wahrſcheinlich mit dem, was Spinoza in der *Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes die feſten und ewigen Dinge, in welchen die Naturgeſetze wie in Geſetzbüchern eingeſchrieben ſind*, nennt. Von dieſen wird geſagt, daß *obgleich ſie individuell* (*ſingularia*) *ſind, können ſie uns doch als univerſell* (*tanquam univerſalia*) *wegen ihrer Allgegenwart und ihres umfaſſenden Wirkens gelten; ſie ſind wie allgemeine Definitionen der veränderlichen Dinge*. Dieſe *feſten und ewigen Dinge* entſprechen alſo den Modi infiniti der *Ethik*. Jedenfalls zeugt dieſer Begriff davon, daß Spinoza in der uns von der Wiſſenſchaft entdeckten Naturordnung ein großes konkretes Faktum, ein Unikum geſehen hat. Die allgemeinen Geſetze dienen nur zur Charakteriſtik dieſes Unikums. Und wie wir ſpäter ſehen werden, iſt die Erkenntnis allgemeiner Geſetze für Spinoza nicht die höchſte Erkenntnis[2].

Die Frage, wie wir von den endlichen Modi zu den *feſten und ewigen Dingen*, und überhaupt zu den unendlichen Modi aufſteigen, hat Spinoza nicht näher unterſucht. Er verſpricht eine Unterſuchung *der Methode der neueren Empiriker*, aber ſeine erkenntnistheoretiſche Schrift wurde nicht vollendet und daher wurde jene Frage nicht behandelt.

β) Wenn Spinoza in der Definition der natura naturans Gott eine freie Urſache nennt (29. Schol.), muß die Def. 7 gegebene

[1] Später hat auch Alexander: *Spinoza and Time* (1921) p. 31—35 dieſe Konſequenz gezogen. —— [2] Die oben gegebene Erklärung der *res fixæ et æternæ* iſt ſchon von Fr. Pollock (1880) und ſpäter von Carl Gebhardt (1905) gegeben. Vgl. die Abhandlung Gebhardts in *Chronicon Spinozanum* I, p. 230f.

Definition der Freiheit als Beſtimmtheit durch die Natur des eigenen Weſens feſtgehalten werden. In Satz 33 Schol. 2 geht Spinoza auf dieſe Frage näher ein um die häufige Auffaſſung der Freiheit als Indifferenz, gleicher Möglichkeit zweier verſchiedener Richtungen abzuweiſen. In dieſer letzten Bedeutung würde ſie nach ſeiner Auffaſſung gegen die Vollkommenheit Gottes ſtreiten. Man denkt ſich gern Gott zuerſt als exiſtierend und erſt nachher als beſchließend. Aber für ein ewiges Weſen gibt es kein *zuerſt* und *nachher*. Der Beſchluß Gottes iſt mit ſeinem ewigen Weſen eins und kann daher weder anfangen noch geändert werden. Es gibt keine von der Wirklichkeit verſchiedene Möglichkeit in Gott. Doch findet Spinoza die Annahme einer abſoluten Indifferenz in Gott nicht ſo widerſinnig als die Annahme, daß Gott um des Guten willen und mit dem Guten als Zweck (*ſub ratione boni*) handeln ſollte: dies würde bedeuten, daß Gott nach einem Vorbilde, einem Ziele, das er noch nicht erreicht habe, ſtrebe, — ja, daß er von einem Schickſal (*fatum*) abhängig ſei, obgleich er der Natur ſeines Weſens zufolge die erſte Urſache aller Dinge iſt!

γ) Der letzte Satz des erſten Buches (36) enthält ein oft überſehenes Element im Syſteme Spinozas. Er lautet: *Nichts exiſtiert, aus dem nicht eine Wirkung folgt*, und er wird dadurch begründet, daß Alles, was exiſtiert, Gottes Natur oder Weſen in einer gewiſſen beſtimmten Weiſe ausdrückt (ſ. 25—26). Dieſer Satz iſt von beſonderer Bedeutung für das Verſtändnis der Rolle, die der Selbſterhaltungsdrang der endlichen Weſen als Grundlage der Pſychologie und der Ethik Spinozas ſpielt (S. drittes und viertes Buch, doch ſchon II, 45 Schol.). Als Element in der Subſtanz kann der einzelne Modus Urſache ſeiner ſelbſt ſein, ſeinen Grund in ſich ſelbſt haben, obgleich dieſe Selbſtändigkeit durch den Einfluß anderer Modi, die auch, jeder für ſich, ihren Grund in ſich ſelbſt haben, begrenzt wird. Jedes Glied in der Reihe der Urſachen iſt ſowohl Urſache als Wirkung, obgleich man oft nur an die Abhängigkeit der folgenden Glieder von den vorhergehenden denkt. Der Gegenſatz von Aktivität und Paſſivität ſpielt, wie wir ſehen werden, eine große Rolle in Spinozas Pſychologie und Ethik.

E. Anhang zum erſten Buche.
Theologie und Wiſſenſchaft.

α) Wenn Spinoza die Frage aufwarf, warum die Anerkennung des großen Zuſammenhanges der Dinge (*rerum concatenatio*) ſo langſam fortſchreitet, fand er die Erklärung darin, daß die Menſchen in ihrer Betrachtung der Natur von einem praktiſchen Bedürfniſſe, nicht vom wiſſenſchaftlichen Triebe geleitet werden. Daher ſind ſie geneigt zu glauben, daß Alles nach ihren Bedürfniſſen, zur Förderung ihrer Zwecke eingerichtet iſt. Im Anfang kennen ſie die Urſachen der Dinge nicht, auch nicht die Urſache ihres Strebens nach Selbſterhaltung. Sie glauben ſich frei, wenn ſie von dieſem Streben beſeelt ſind, und ſie meinen, daß wenn ſie nicht ſelbſt die Mittel zur Befriedigung des Selbſterhaltungsdranges verſchaffen können, höhere, aber ihnen ſelbſt ähnliche Weſen ſolche Mittel ſchaffen wollen. Wenn ſie von Unglücksfällen getroffen werden, erklären ſie es aus dem Zorne der Götter über die Sünden der Menſchen. Und wenn zuletzt viele Rätſel ungelöſt bleiben, tröſten ſie ſich damit, daß die Weisheit der Götter den Verſtand der Menſchen weit überragt. Dieſem künſtlichen Syſteme (*fabrica*) gegenüber, wäre die Sache der Wahrheit hoffnungslos, wenn nicht die Mathematik, die nicht nach Zwecken, ſondern nur nach dem Weſen und den Eigenſchaften der Dinge fragt, den Menſchen eine andere Wahrheitsnorm als die, welcher ſie in ihrem blinden Drange folgen, gegeben hätte.

Dieſe teleologiſch-theologiſche Auffaſſung kehrt das Unterſte zu oberſt. Sie macht das Erſte zu dem Letzten, Urſache zur Wirkung, das Vollkommene zu dem Unvollkommenſten. Die ewige Naturordnung iſt nicht die Wirkung menſchlicher Bedürfniſſe und Wünſche, wohl aber erklärt ſie den Urſprung der menſchlichen Bedürfniſſe und Wünſche. Und das Vollkommene iſt mit der ewigen Naturordnung eins, die auf keiner Vorausſetzung beruht; das Unvollkommene ſetzt dagegen viele Bedingungen voraus. Die theologiſche Auffaſſung macht Gott unvollkommen, indem ſie ihn nach etwas, das ihm noch fehlt, ſtreben läßt. Und ſie führt eine

ganz neue Art des Forſchens ein: ſtatt eine Sache durch Darlegung der Unmöglichkeit des Entgegengeſetzten zu beweiſen (*reductio ad impoſſibile*), appelliert ſie an die Unwiſſenheit (*reductio ad ignorantiam*). Und der unbegreifliche göttliche Wille wird dann die letzte Zuflucht der Unwiſſenheit (*aſylum ignorantiæ*). Wer natürliche Urſachen zu etwas, das Verwunderung und Ehrfurcht erweckt, ſucht, wird von den Perſonen, in welchen die große Maſſe die Dolmetſcher des Weſens der Natur und des Willens der Götter ſieht, als ein ungöttlicher Ketzer betrachtet. Und jene Perſonen ſind gewiß darüber klar, daß wenn die Unwiſſenheit vernichtet wäre, auch die gedankenloſe Stumpfheit (*ſtupor*) verſchwunden wäre, ohne welche ihre Autorität nicht erhalten werden könnte[1].

Man kann überhaupt, ſagt Spinoza ferner, Begriffe wie gut und böſe, Ordnung und Verwirrung, ſchön und häßlich im Erklären der Natur nicht anwenden, da ſolche Begriffe aus menſchlichen Bedürfniſſen entſpringen, aber in keinem in der Natur nachweisbaren Zuſammenhang ihren Grund haben. Und wenn man über die vielen Unvollkommenheiten in der Natur klagt, vergißt man, daß der Maßſtab der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit nicht in menſchlichem Nutzen und Schaden geſucht werden kann. Der Maßſtab muß allein in der Natur und Macht der Dinge (*ex ſola rerum natura et potentia*)[2] geſucht werden. Fragt man, warum denn Gott die Menſchen nicht ſo geſchaffen hat, daß ſie nur von der Vernunft geleitet werden, dann iſt die Antwort, daß die Geſetze der Natur ſo umfaſſend ſind, daß alles, was ein unendlicher Verſtand denken könnte, von dem höchſten Grade der Vollkommenheit bis zum letzten, ſeinen Platz finden konnte. —

Dieſer ganze Gedankengang iſt in höchſtem Grade für Spinoza charakteriſtiſch. Er behauptet das Recht der ſtrengen wiſſenſchaftlichen Methode, und er iſt davon überzeugt, daß nichts, das wirklich wertvoll iſt, durch vollſtändige Durchführung dieſer

[1] Ep. 73 unterſcheidet Spinoza ſo zwiſchen Religion und Aberglaube: jene hat ihren Grund in Weisheit, dieſer ſeinen Grund in Unwiſſenheit. —— [2] Aus der Identität von Realität und Vollkommenheit folgt, daß, was gar keine Vollkommenheit hat, nicht exiſtieren kann. Daher kann der Teufel nicht exiſtieren. (*Der kurze Traktat* II, 25.)

Methode verloren wird. Die Menſchen dürfen nur nicht den Wert des Daſeins nach den Bedürfniſſen ihrer eigenen kleinen Welt meſſen. Innerhalb der menſchlichen Welt haben die Wertbegriffe, deren kosmiſche Gültigkeit er verwirft, ihre Berechtigung, wie er im vierten Buche zu zeigen verſucht.

Wie ſchon geſagt, iſt es doch ein Wertbegriff, der bei Spinoza hervortritt, wenn er Vollkommenheit und Realität identifiziert. Wenn er im vierten Buche zu einer ſpeziell menſchlichen Wertlehre übergeht, treten daher nicht nur Kosmologie und Ethik in Gegenſatz zueinander, ſondern es treten auch zwei Wertmaßſtäbe einander gegenüber. Darauf kommen wir ſpäter zurück. Hier ſoll nur bemerkt werden, daß während Spinoza von dem kosmologiſchen Geſichtspunkte aus das Vollkommene als auf gar keinen Vorausſetzungen beruhend beſtimmt, es vom ſpeziell menſchlichen Geſichtspunkte aus (den er ſelbſt im vierten Buche anlegt) umgekehrt gilt: hier iſt es eben das Vollkommene, das auf den meiſten Vorausſetzungen beruht. Das Leben hat mehrere Vorausſetzungen als das Lebenloſe, das Seelenleben als das bloße organiſche Leben, das ethiſche, intellektuelle und äſthetiſche Leben als das elementare Seelenleben. Die Wertbegriffe ſind die ſpeziellſten aller unſerer Grundbegriffe[1].

β) Bei dem Streit über Spinozas Philoſophie, der durch Jacobis *Briefe über die Lehre des Spinoza* (1785), beſonders durch die von Jacobi angeführten mündlichen Äußerungen Leſſings, hervorgerufen wurde, trat beſonders die Frage hervor, ob alles aus dem Begriffe eines höchſten Zweckes abgeleitet werden konnte. In einem Geſpräch mit Jacobi hatte Leſſing ſich Spinoziſt genannt und es als ein Vorurteil erklärt, daß der Gedanke das Erſte und Höchſte ſein ſollte; Ausdehnung und Bewegung ſeien, ebenſowohl wie das Denken, in einer höheren Kraft, die mit dieſen Formen nicht erſchöpft ſei, gegründet. Er hatte ſich dagegen ausgeſprochen, daß *unſere elende Art, nach Abſichten zu handeln* als die beſte Methode gelten ſollte. Nicht nur von Spinoza, auch von Hume kann Leſſing

[1] Vgl. *Der menſchliche Gedanke* p. 260—264.

hier beeinflußt ſein; kurze Zeit vorher waren Humes *Dialogues on Natural Religion* erſchienen. Das Geſpräch zwiſchen Leſſing und Jacobi fand im Sommer 1780 ſtatt und erweckte, als es bekannt wurde, großes Aufſehen und Ärgernis, indem die populäre Theologie der Aufklärungszeit (die man auch von Leſſing angenommen glaubte[1]) geſtürzt wurde, wenn man von der Zweckmäßigkeit der Natur nicht auf Gottes Daſein ſchließen konnte.

Nach Jacobis Auffaſſung war Spinoza Atheiſt, weil ſeine Philoſophie die Perſönlichkeit Gottes leugnete. Spinoza ſelbſt hätte dieſe Benennung abgewieſen, weil ſie, meint er, aus dem Mißverſtändnis entſpränge, daß er Gott vom Schickſal abhängig mache. Im Gegenteil, ſagt er (Ep. 43), nehme ich an, daß alles mit Notwendigkeit aus Gottes Natur folgt. Für Spinoza ſind ja Freiheit und Notwendigkeit keine Gegenſätze. Und er weiſt außerdem darauf hin, daß nach ſeiner Auffaſſung die ethiſchen Ideale davon unabhängig ſind, ob wir ſie aus Gott als Richter oder aus der ewigen Notwendigkeit der göttlichen Natur ableiten.

Es iſt nicht leicht zu entſcheiden, wie man den religionsphiloſophiſchen Standpunkt Spinozas charakteriſieren ſoll. Man meint gewöhnlich, daß jede anſtändige Philoſophie einen oder den andern -ismus repräſentieren müſſe, und man meint zugleich ein für alle Mal im Beſitz eines Kataloges über alle möglichen -ismen, in welchem jede Philoſophie ihren Platz finden können müſſe, zu ſein. — Was nun das für Spinoza Charakteriſtiſche betrifft, ſind beſonders zwei Punkte von Bedeutung. Er hat nicht die gewöhnliche theologiſche Vorſtellung von Gott und Welt als zwei verſchiedenen Weſen, ſondern Gott iſt ihm das innerſte Weſen der Welt, das ſich in ihren Geſetzen kundgibt. Und er leugnet, daß der Begriff der Perſönlichkeit auf Gott Anwendung finden kann, weil Perſönlichkeit (Verſtand und Wille), wie wir oben geſehen haben, nach ſeiner Auffaſſung etwas Gegebenes, das erkannt, und einen Widerſtand, der um eines Zweckes willen überwunden werden ſoll, vorausſetzt. Im Begriffe des Pantheismus, der von Toland im An-

[1] Über Leſſings Stellung in der Geſchichte der Philoſophie vgl. meine *Geſchichte der neueren Philoſophie*[2] II S. 18—27.

fang des 18. Jahrhunderts eingeführt wurde, hat man oft gemeint, eine Rubrik zu haben, in die Spinoza paſſen könnte; dieſer Begriff drückt ein inneres Verhältnis zwiſchen Gott und Welt aus und leugnet die Perſönlichkeit Gottes. Aber für Spinoza iſt doch das *Denken* (*cogitatio*), obgleich alles nicht aus ihm abgeleitet werden kann, ein ewiges Attribut der Subſtanz, obgleich die ſpeziellen Formen des Denkens, die wir Verſtand und Wille nennen, zur *hervorbringenden Natur* nicht gehören. In dem Begriffe dieſer Attribute liegt eine ähnliche Idealiſation wie die von philoſophiſchen Theiſten (z. B. Lotze) unternommene, wenn ſie den Begriff der Perſönlichkeit ſo ſublimieren, daß er vermeintlich auf ein Weſen, das ſeinen Grund in ſich ſelbſt haben ſollte, angewandt werden könnte. Die Grenze zwiſchen Theismus und Pantheismus iſt alſo nicht leicht zu ziehen[1].

Durch dieſe Bemerkungen, die ſchon in meiner *Geſchichte der neueren Philoſophie* gemacht ſind, habe ich nur zeigen wollen, wie ſchwierig es iſt, eine tiefgehende Gedankenarbeit wie Spinozas unter vorher feſtgeſtellten Rubriken einzufügen. Mit Unrecht nennt mich daher Huan (*Le dieu de Spinoza* S. 221) unter denen, die Spinozas Gottesbegriff in theiſtiſcher Richtung deuten. Hier wie in ſo vielen andern Punkten hat das Denken Spinozas eine ſolche individuelle Eigentümlichkeit, daß es nicht leicht zu klaſſifizieren iſt, ſondern eigentlich — wie Huan auf der letzten Seite ſeines Buches treffend ſagt — eben nur als Spinozismus bezeichnet werden kann!

Die Grenze zwiſchen Philoſophie und Theologie findet Spinoza darin, daß dieſe pſychologiſche Ausdrücke von Gott gebraucht, während jene die Berechtigung ſolcher Ausdrücke leugnet. Daran dachte er, wenn er die Philoſophen vor dem Gebrauch theologiſcher Ausdrücke warnt (Ep. 23). Es liegt aber hinter ſeiner eigenen Darſtellung, beſonders in der Schlußanmerkung zum erſten Buche, ein noch fundamentaleres Problem, nämlich, ob es berechtigt ſei, Wertbegriffe beim Abſchluſſe unſerer Weltauffaſſung zu

[1] Vgl. über die Begriffe Theismus und Pantheismus meine *Religionsphiloſophie* § 22 und § 95.

gebrauchen. Spinoza ſelbſt hat von dem Inhalt des theologiſchen Gottesbegriffes mehr, als er ſelbſt meint, behalten. In ſeiner *Subſtanz* ſollte nach der Definition (Def. 6) nur das Prinzip der Verſtändlichkeit (der Rationalität) enthalten ſein; aber wenn Vollkommenheit als Realität definiert wird, enthält der Subſtanzbegriff zugleich einen Wertbegriff[1]. Die Begründung, die Spinoza hiervon im fünften Buche gibt, beſteht nur darin, daß die Subſtanz die Urſache unſerer Erkenntnisfreude iſt, und dann entſteht die Frage, wie ſich intellektueller Wert zu andern Werten verhält.

[1] Vgl. meine *Religionsphilosophie.* § 24; 80—89.

THE *ABSCONDITA SAPIENTIAE* OF JOSEPH DEL MEDIGO.

BY LEON ROTH / LONDON.

The following eſſay is offered as a contribution to the underſtanding of the environment out of which Spinoza ſprang. It has long been recogniſed that the almoſt complete anonymity of his work conceals a ſyntheſis of various elements drawn from widely different ſources, and few ſtudents have failed to add yet another ſource to the long liſt. The well known ſaying of Trendelenburg that Spinoza had *thought much but read little* was refuted once for all by the revelations of the catalogue of his library[1]; but we now know, or are aſſured, that his reading extended far beyond the confines even of that extenſive collection. Spinoza displays ſo many affinities with the reſults of this, that and the other thinker, that we are forced to aſſume (ſo the argument runs) that he was directly acquainted with their work.

To the unprejudiced mind however a different hypotheſis preſents itſelf to account for this phenomenon, if it be accepted as a fact. A ſyſtem may be a ſyntheſis, even a coglomeration,of various diſtinct elements; but it by no means follows therefrom that the author of the ſyſtem himſelf effected the ſyntheſis. The different elements might have been taken over by him already ſyntheſiſed, and he may well have been ignorant of the original ſources from which ultimately they ſprang. The moſt original thinker draws much from the intellectual environment in which he is brought up, and his ſeemingly moſt complex thought might have been abſorbed by him as a commonplace of cultural tradition. The book to which I propoſe drawing attention offers a ſtriking illuſtration of this truth. It belongs to the generation before Spinoza and was therefore part of the intellectual equip-

[1] Cf. Gebhardt: *Die Bibliothek Spinozas* in Appendix to the 5th edition of Kuno Fiſcher's *Spinoza* (Heidelberg 1909) p. 600.

ment of his own time; the Hebrew language in which it is written allows us to conceive its content as characteriſtic of the community from which he was early ſevered; and the preſtige of the writer under whoſe name it was iſſued, not only traveller and philoſopher, but alſo for ſome time acting Rabbi of that ſame community, explains its preſence in his library. Now a caſual glance at this work reveals the remarkable fact that the actual inquiries which it comprehends are preciſely the ſame as thoſe which went to make up the characteriſtic portions of the *Tractatus Theologico-Politicus* and the *Ethics*. I do not for one moment believe or aſſert that in itſelf it exerciſed any influence whatever on the courſe of Spinoza's thought. Its value is rather that of an objective picture of the intellectual atmoſphere of the place and time. Its very exiſtence indeed indicates the preſence of a range of intereſt and of an accumulation of material, within the four walls, and in the very language, of the Synagogue, ſuch as only waited for a man of ſufficient intellectual power in order to reſult in that wealth of creative ideas which we aſſociate with the name of Spinoza.

The *Abſcondita Sapientiæ* of Rabbi Joſeph del Medigo, No. 56 in the liſt of Spinoza's library, is, as the Latin title page already informs us, a collection of various treatiſes by different authors[1].

[1] *Collectanea decerpta per Magiſtrum R. Samuelem Germanum ex magno opere Abſconditorum Sapientiæ: quod quidem exasciavit, nondum tamen undique expolivit vir clariſſimus, omniſcius* καὶ παντοπλανής *Joſeph del Medico cretenſis. Quibus adiecti ſunt aliquot tractatus delectabiles ex ſcriptis magnorum virorum, ut ſequens pagina demonſtrat.* Joſeph del Medigo was born in Candia (Crete) in 1591 and died in Prague in 1655. He was educated at Padua where he ſtudied medicine, philoſophy, ancient Greek, the natural ſciences, and mathematics — theſe laſt at the lectures of Galileo. From about 1628 to 1630 he acted as Rabbi of the Amſterdam community, during which time his other publiſhed work, a collection of treatiſes in Hebrew on the higher mathematics, appeared from the preſs of Menaſſeh ben Iſrael. Now the ſtandard monograph, written half a century before the discovery of the inventory of Spinoza's books, remarked on the ſimilarity of Del Medigo's views on prophecy expreſſed in the courſe of ſome bye-remarks in this work on mathematics, with thoſe of Spinoza in the *Tractatus Theologico-Politicus*. (Geiger: *Melo Chofnajim*, Berlin, 1840, p. 41, n. 2.) Is it an accident that the volume next to the *Abſcondita Sapientiæ* in the library liſt (No 57) is *Een Rabbiniſch Mathematiſch boeck*?

The firſt volume contains the *Behinath Hadath*, or, *Examination of Religion*, of Joſeph's great-greatgrandfather, R. Elijah del Medigo; the *Matzref Lehochmah*, or *Refining of Wisdom*, of R. Joſeph; accounts of the life and philoſophy of the celebrated Kabbaliſt, R. Iſaac Luria; and various Maimonideana, including Nahmanides' letter in defence of the Guide, and Maimonides' own on *Apoſtacy* and *The Reſurrection*. The ſecond volume, which a compariſon of the various title-pages ſhows to have been publiſhed together with the firſt[1], contains principally the *Nobloth Hochmah* a fanciful name, perhaps to be translated *Laſt Leaves of Wisdom*, of R. Joſeph. Leaving this ſecond volume for later conſideration, becauſe the problems to which it gives riſe are of more delicate and leſs obvious character, we draw attention to the indisputable fact that the views of the *Tractatus Theologico-Politicus* on the relations between religion and philoſophy are very ſimilar to, and, in moſt important points, in verbal agreement with, thoſe of the *Examination of Religion* of R. Elijah; and that the opinions expreſſed in the ſame treatiſe on the ſubject of the nature and antiquity of the vocaliſation and text of the Hebrew Bible, might have been taken bodily from the quotations from, and references to, the *Meor Eynaim* (or, *Light of the Eyes*) of R. Azaria di Roſſi of Mantua (1513—78), which are given in the *Refining of Wisdom* of R. Joſeph. This laſt point has great intereſt from the point of view of the hiſtory of Spinoziſtic criticiſm, becauſe it ſtrikingly confirms a conjecture of the brilliant pioneer worker Dr. M. Joel.

1. THE *EXAMINATION OF RELIGION* AND THE RELATIONS OF RELIGION AND PHILOSOPHY.

The *Examination of Religion* opens with a discuſſion of the quarrel between Religion and Philoſophy. Starting from the Maimonidean poſition that religion is for the ordinary man, and

[1] In any caſe the Latin title-page (quoted in the preceding note) from which the title and author of the book were taken for the inventory, and which, therefore, muſt have been in Spinoza's copy, contains the liſt of contents of *both* volumes overleaf

philoſophy for the ſpecialiſt ſtudent, it proceeds to point out that this really implies that the ſpheres of the two are diſtinct. Thoſe thinkers, therefore, like Maimonides, who had sought to eſtabliſh the one on the other, were fundamentally wrong. Religion muſt be judged by itſelf: in accordance with its own object, the perfection of the ordinary man in ſociety; and in agreement with its own data, the Bible, which includes as a fact a miraculous element. It follows that true religion is to be diſtinguiſhed from falſe religion, not by philoſophical, but by religious, conſiderations; and theſe religious conſiderations compriſe not only, and indeed not eſpecially, theoretical opinions, but alſo practical ways of life.

If we compare a couple of the opening paſſages with the 15th chapter of the *Tractatus Theologico-Politicus*, the ſtriking character of the reſemblence is evident. *If perhaps you find a religion agreeing with this our divine law in its ſpeculative grounds*, writes R. Elijah, *it will yet be diſtinct from it in its practical commandments and ordinances, thoſe factors which without doubt bring man to the good. The truth of a religion, then, cannot be judged on the ſcore of its ſpeculative opinions only*[1]. *I have not choſen, therefore, in this treatiſe, to put forward metaphyſical arguments againſt the philoſophers in matters appertaining to philoſophy, becauſe religion is not within the province of metaphyſical argument; but I have taken my ſtand on prophecy and true tradition. I conſider that thoſe of our predeceſſors among our co-religioniſts who deſired to deal with theſe queſtions by metaphyſical argument abuſed the methods of logic, which are, in fact, peculiar to each ſubject matter. They ſtood as intermediaries between the ſcripturaliſts and the non-ſcripturaliſts, and as a reſult were neither ſcripturaliſts nor philoſophers. Their intention was, perhaps, to bring wisdom near to ordinary men, but they ſucceeded only in holding it back . . Our exalted teacher Moſes Maimonides trod in this path . . .* And

[1] That is, thoſe relating to pure metaphyſics. R. Elijah diſtinctly enumerates what he conſiders to be the eſſentials of religious belief. If thoſe of ſpecifically Jewiſh intereſt be removed, the liſt is much the ſame as that proferred in *Theol.-Pol.* cap. XIV.

again: *My way, then, is different from that of many of the philoſophers of our nation who perverted the meanings of the Law and of Philoſophy, and confuſed the two ſpheres of proof, the religious and the ſpeculative . . . They thought they were mediating between the theologians and the philoſophers: but the intermediate is juſtified of neither of the two extremes. The reſult was that they became followers neither of the Bible nor of philoſophy*[1] . . .

It is perhaps hardly neceſſary to point out how cloſely this is reproduced in the *Tractatus Theologico-Politicus*. The profeſſed aim of the *Tractatus* is to refute the view of Maimonides that philoſophy and theology are identical, and the crucial chapter to which all the earlier chapters are preliminary and all the later commentary[2], ſums up the diſcuſſion in the very words of the *Examination of Religion*. *Qui philoſophiam a Theologia ſeparare nesciunt*, we read, *disputant num Scriptura rationi, an contra Ratio Scripturæ debeat ancillari . . . Utram ſequamur ſententiam, vel Rationem vel Scripturam corrumpere neceſſe eſt. Oſtendimus enim, Scripturam non res philoſophicas ſed ſolam pietatem docere . . . Adeoque uterque, hic ſcilicet ſine Ratione, ille vero cum Ratione, inſaniet. Primus, qui inter Phariſæos aperte ſtatuit, Scripturam Rationi eſſe accomodandam, fuit Maimonides; cuius quidem ſententiam . . . recenſuimus multisque argumentis refutavimus . . .*[3] This general poſition of Spinoza's ſeems to us obvious, but in its time it was a dangerous, indeed revolutionary novelty. The queſtion at iſſue is not that of a philoſophical definition or an abſtract idea. We are dealing here with general points of view involving vital iſſues. The definite ſundering of the ſpheres of theology and philoſophy to the eſtabliſhment of which, as the political principle of the independence of church and ſtate and the intellectual principle of the emancipation of thought from all external authority, the *Tractatus*

[1] *Examination* pp. 3b and 6b. —— [2] *Hoc uſque Philoſophiam a Theologia ſeparare curavimus et libertatem philoſophandi oſtendere quam hæc unicuique concedit. Quare tempus eſt ut inquiramus quo uſque hæc libertas . . . ſe extendat. Theol.-Pol.* XVI. § 1. —— [3] *Theol.-Pol.* cap. XV. ad init.

Theologico-Politicus is ſpecifically devoted, is one of the landmarks in the hiſtory of political freedom as well as of intellectual development. Spinoza's treatiſe, as is well known, was one of the ſtorm-centres of the controverſy which raged on this ſubject all over Europe. We now ſee that the very phraſeology of its main theſis is to be found in the obſcure Hebrew eſſay of R. Elijah.

There is no myſtery of courſe as to the ultimate origins of the doctrine. R. Elijah, the author of the *Examination of Religion*, was none other than the famous Elias Cretenſis (1460—1497). Called from Crete at an early age to act as head of the Paduan Talmudic Academy, he was invited to decide a philoſophical dispute which had broken out in the univerſity[1], and in recognition of the fairneſs of his deciſion is ſaid to have been given the chair of philoſophy — at the age of twenty three! However that may be, Elijah was a well-known teacher of philoſophy and had among his pupils Pico di Mirandola. Padua was, of courſe, the home of Averroiſm, and Elijah borrowed the material for the *Examination of Religion*, as for other of his works, from Averroes[2]. It is the famous doctrine of the *two truths* which has made its way from the Arabic into the Hebrew, from the Hebrew into the Latin, from the Latin into every civilized tongue, to become a claſſic expoſition of the demand of the human mind for freedom.

2. THE *REFINING OF WISDOM* AND THE PHILOLOGY OF THE *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*.

The *Refining of Wisdom* is attached to the ſecond part of the *Examination of Religion* in which the authenticity of the Zohar had been impugned on internal grounds, and its general aim is to vindicate the antiquity of the Zohar, and indeed of all, and any, traditional lore alike. The value of the work lies paradoxically enough in its copious accounts of the views ſelected

[1] *Refining of Wisdom* 3b. —— [2] Steinſchneider: *Hebräiſche Überſetzungen*, pp. 277 and 974; Renan, *Averroes*[3], pp. 197 and 382. It is not ſurpriſing, then, that ſimilar views ſhould have been held by Bruno (1548—1600) (ſee McIntyre: *Giordano Bruno*, Macmillan 1903, p. 299—300).

for refutation. The method of allegorization, for example, particularly as aſſociated with the name of Maimonides, meets with ſevere criticiſm, in the courſe of which extracts are given from a contemporary writer who denied the exiſtence of angels in any ſenſe but that of natural forces; who refuſed to allow the Biblical text any authority in determining his opinions; and who, on the baſis of the long chain given in Chronicles of the descendants of Jechoniah, aſſerted that the ſtories current in the period following the deſtruction of the firſt temple *varied from one another in the ſame way as the ſtories of modern 'hiſtoriographers', no two of whom you will find to agree as to the facts of paſt hiſtory*[1].

The point of particular intereſt for Spinoza's treatiſe is the ſection dealing with the antiquity of the vowel points of the Hebrew Bible, where thoſe very opinions of Elias Levita which were believed by Joel to have reached Spinoza through the *Light of the Eyes* of di Roſſi, are, as a fact, quoted by R. Joſeph from *The Light of the Eyes. Ich will es dahin geſtellt ſein laſſen*, remarks Joel[2], *ob Spinoza nicht aus ihm* (di Roſſi) *den Nachweis des Elias Levita kennt, daſs die Vokal- und Accentzeichen der hebräiſchen Sprache erſt ſpätere Einführungen ſind, da er für dieſe Behauptung Beide nicht citiert.* Nor of courſe does he cite the *Refining of Wisdom*. It is however a curious fact that the relevant portions of the fifty-ſeventh chapter of di Roſſis work to which Joel rightly refers is reproduced *word for word* in pages 10a and b of the *Refining*. Indeed ſo enchanted is R. Joſeph with the clarity of di Roſſi's treatment that he cannot forbear urging on the reader again and again[3] to refer to it directly himſelf. Since di Roſſi's quotations from Philo, which are repeated in *Theol.-Pol.* 10 § 3 and § 26[4], are not to be found, ſo far as I have

[1] *Refining*, pp. 29a—b. The laſt difficulty would ſeem to have been well known. Cf. *Theol.-Pol.* Annot. XXI to cap. X ad init. —— [2] *Spinozas Theologiſch-Politiſcher Tractat*, Breslau 1870, p. 62. —— [3] *Refining* pp. 10b, 11a, 11b. Anyone intereſted in the general archæological queſtion can follow it in Buxtorf: *De Antiquitate Punctorum* (Baſel 1648) where much of the relevant portions of the *Light* appears in a Latin translation. —— [4] Joël loc. cit. It is perhaps unneceſſary to add that ſo far as we know, Spinoza did not poſſeſs a copy of Philo.

noticed, in the *Refining;* it would ſeem neceſſary to aſſume, as indeed would be natural, that di Roſſi's work was well known in Amſterdam, and was uſed, equally and independently, by both Del Medigo and Spinoza[1].

In this caſe, too, as in that of the *Examination of Religion*, the point at iſſue is of fare more than antiquarian importance. The progreſs of the human mind has depended in no ſmall degree on the rational criticiſm of texts; indeed, the ſtandard of criticiſm in any age may be held to be the meaſure of its intellectual development. The laſt century ſaw the range and potency of the influence exerted by philological enquiry into authorities; theſe enquiries, as applied to the moſt authoritative texts of all, were firſtly clearly initiated by Spinoza. And juſt as we have discovered the far-reaching theories of the *Tractatus Theologico-Politicus* to have been achieved already in the *Examination of Religion* of R. Elijah, ſo we ſee now that its philological reſerches

[1] There are, indeed, very few points of Biblical lore raiſed by Spinoza, as Joël remarks, which are not to be found in the *Light*. One paſſage will ſuffice: The long note of *R. Selomo* (= Raſhi) on Chronicles 1. cap. 8, is quoted (as in *Tract. Theol.-Pol.* X § 40) and the following remark added: *From this note of R. Selomo it is clear that the later ſcribes who compoſed the hiſtories even in our holy books copied from earlier records, and when they found different verſions in different records, put the two accounts down ſide by ſide . . . You will now have no difficulty in believing the ſame with regard to the vowel points and letters, particularly the ſimilarly-ſhaped letters . . . Here you have one of the many and different reaſons for the Maſſoretical notes . . .* (I: 131 b ed. Ben-Jacob, Wilna, 1863). The ſimilarity with Spinoza's views (ib. X § 41; IX S. 55 f.) is manifeſt.

An additional reaſon why it is intereſting to know whether Spinoza used the *Light* is becauſe the *Light* contains an account of the philoſophy of Philo and may therefore well be as eaſily as any other work the direct ſource of the Neoplatonic colouring of e. g. the *Short Treatiſe*. Thus we have the following in the account of Philo's theory of creation:— *God, who is prior to the univerſe, not by a temporal priority, becauſe time is one of the created things, but by a priority of number cauſed to emanate from Himſelf by the action of His Intelligence, not by anything outſide of Himſelf, the intellectual world . . . all of it correſponding to the intellectual, part by part . . . This intellectual world of emanation He called the firſt born ſon of God, or, His light which is pure of all corporeality; and the phyſical world He called His plain and corporeal ſon . . . the whole univerſe being His only ſon.* (p. 43 a). One naturally compares the well known phraſes of the *Short Treatiſe* on *Extenſion and Underſtanding* as the *Sons of God* (I. cap. IX, p. 57 and II cap. XXII, p. 134 (ed. Wolf, London 1910).

are only the continuation of long discuſſions, a typical example of which is to be found in the *Refining of Wisdom* of R. Joſeph.

3. THE *LAST LEAVES OF WISDOM* AND THE MOVEMENT TO SPINOZA.

Joſeph del Medigo was not only Hebraiſt and Mathematician; he was alſo, as became a graduate of Padua, phyſician and philoſopher. His range of reading is remarkable and due to an exceptional linguiſtic equipment. He himſelf recounts how in disguſt at the debaſed dialect of the Crete from which he came, he ſet himſelf to learn ancient Greek[1], and he uſed it to read Plato and Ariſtotle, Philo and Plotinus and the whole gamut of later myſtics. In Latin he had in addition to more modern writers, Cicero, Quintilian and Seneca, Auguſtine, Aquinas, and Nicholas de Lyra. He was deeply influenced by Renaiſſance neo-Platoniſm, particularly as repreſented by the *Dialoghi di Amore*. And even if he were not acquainted with Arabic, all the Arabic thinkers, as well as moſt others, were available to him in Hebrew. From all this wealth of reading he ſeems to have compoſed a multitude of treatiſes, ſome few only of which however were afterwards edited by a disciple as the ſecond volume of the *Abſcondita Sapientiæ*. The moſt important of theſe, the *Laſt Leaves of Wisdom*, muſt now engage our attention. To deal with it adequately would be beyond the competence of a ſhort eſſay. As an original work indeed it is not worthy of much attention. Yet from the point of view of the preſent enquiry it is for that very reaſon of ſupreme intereſt.

In the firſt place the work is eclectic in the extreme. Few writers then known are not quoted by name. Greek and Roman, Jewiſh, Arabic and Chriſtian thinkers, joſtle one another on every page. Auguſtine and Aquinas come as readily to his pen as Saadyah and Ibn Gabai; now he is explaining a point in mathematical optics, now ſetting Ibn-Roſchd againſt Al-Ghazzali. All the minor ſtrands of Scholaſticiſm, Neo-Platoniſm, Renaiſſance

[1] *Refining* 10a.

ſcience and myſtic theology, the traces of which have been noted by various ſtudents in the philoſophy of Spinoza, may be found, in one form or other, within this prolix work of the Paduan polymath and metaphyſician. When we remember that Del Medigo was for the ſpace of a few years the accredited public teacher of the Amſterdam community, we may begin to form a truer judgment of the intellectual temper of the time. There is of courſe no virtue in eclecticiſm, nor does much reading make a man wiſe. But the mere fact of the exiſtence of ſuch a man goes far to explain the phenomenon of a Spinoza.

The ſecond point of intereſt for our purpoſe is the guiding thread adopted by Del Medigo, for it muſt not be thought that all this intellectual profuſion was turned out scrap-book faſhion. As a matter of fact it was uſed by him in order further to elucidate the problems and ſolutions which had been laid down once for all in the hiſtory of Jewiſh thought by the metaphyſical maſterpiece of the Middle Ages, the *Guide for the Perplexed* of Maimonides. This is not the place to discuſs the ſignificance of this great work — how deeply Spinoza himſelf felt its influence is atteſted by the fact that in compoſing the *Tractatus Theologico-Politicus* he felt himſelf obliged ſpecifically to reject one of its main theſes. It is ſufficient for us to note that Del Medigo ſtarts out from the premiſes of Maimonides, and after recapitulating the criticiſms to which they had been ſubjected ends up with ſomething very like the main tenets of what was afterwards to be known as Spinoziſm. It is in fact the peculiar value of the *Laſt Leaves of Wisdom* that it gives an inſight, by offering us an example of a parallel development, of the pſychological growth of the ſyſtem of Spinoza.

The *Laſt Leaves of Wisdom*, is roughly diviſible into three ſections. The firſt begins with a Maimonidean confeſſion-of-faith in God as timeleſs and abſolute exiſtence, the ſource of all exiſtents, indescribable by attributes; and proceeds to discuſs the various problems reſulting therefrom on the lines laid down by Maimonides. The ſecond concentrates on the queſtion of creation,

which had been ſet by Maimonides at the centre of his ſyſtem, but the implications of which had only been laid bare by the further discuſſions of Gerſonides and Crescas. The third is devoted to an expoſition of the emanational theories of the philoſophical Kabbala, which Del Medigo accepts as metaphyſically preferable to thoſe of the profeſſed philoſophers. Now, whatever be thought of the Kabbala in general — and moſt uninſtructed views are current in its regard — there is no doubt that in its philoſophical form it bears great affinities with the ſyſtem of Spinoza[1]. That Del Medigo, after a minute examination of the reſults of the Maimonidean ſchool, ended up in the philoſophical Kabbala, ſeems to ſuggeſt, not ſo much that his book might have been the direct ſource of this element in Spinoza, but that a ſimilar intellectual evolution to that which it manifeſts might have been undergone, with much more thoroughneſs and far deeper appreciation of the conſequences, by Spinoza himſelf.

From this point of view, and with theſe reſervations in mind, the ſtructure of the work becomes of peculiar intereſt. It is from a metaphyſical criticiſm of the concept of creation, as he is careful to note himſelf[2], that Del Medigo turns to the Kabbala. He thruſts his way (if only by transcription) through the thorny discuſſions of the problem of the nature of the act of creation which he found in Gerſonides and Crescas, discuſſions which centre largely around preciſely thoſe queſtions of continuity (involving particularly the problem of time) which form one of the central problems of the *Guide for the Perplexed*, and, later, of the Carteſian ſchool[3]. One by one the various volun-

[1] It is ſufficient in this connexion to point to the opinion of no leſs a thinker than Solomon Maimon (*Autobiography* cap. XIV). The curious would do well to follow the hint of the hiſtorian H. Graetz (*Geſchichte der Juden* vol. X) and compare the firſt book of Spinoza's *Ethics* with the firſt diſſertation of Abraham Herera's *Porta Coeli* (acceſſible in vols 3—4 of part 1 of Knorr von Roſenroth's *Kabbala Denudata*, Sulzbach, 1678), which was translated into Hebrew from the Spaniſh Mſs. by Iſaac Aboab and publiſhed in Amſterdam in 1655. —— [2] e.g. 125 b. —— [3] e.g. pp. 100—4 with ref. to Gerſonides, *Milhamoth*, VI. 7 and Crescas, *Or* III. 1. S. 3—5 (burked by the hiſtorians). [Del Medigo follows cloſely on the discuſſions of Abraham Shalom (15th Century Italian) in the firſt

tariſtic theories of creation are dismiſſed, and finally the very concept of Nothing is condemned as unintelligible[1]. There remains then one only way by which the co-exiſtence of God with the univerſe may be defended and underſtood, and that is by the adoption of ſome variety of pantheiſm, or, as it has more properly been called, panentheiſm[2]. It would ſeem to be wrong to call the Kabbala pantheiſtic in the ordinary ſenſe. To put the caſe very crudely, one may ſay that, although it tends to look upon the univerſe as a part of the Deity, it refuſes to allow that the phyſical univerſe is the whole of the Deity. It is, therefore, as definitely oppoſed to hylozoiſtic or artiſtic pantheiſm as it is to the crude dogma of transcendent creationiſm. *God,* in the famous Rabbinic phraſe which penetrates the whole literature, *is the place of the world, but the world is not His place.* It is in reſponſe to this feeling, it ſeems to me, that Spinoza ſpoke of the infinite attributes, and in ſpite of the logical difficulties involved, held to them to the end[3]. Few errors ſeemed to him to be more repulſive than the idea that the material univerſe as we ſee it and tread on it is God[4]; but this is only one form of the more ſubtle error that the Divinity is confined within the two paltry attributes which happen to be open to the underſtanding of men[5]. Del Medigo, therefore, can quite conſiſtently

part of his *Neveh Shalom.*] For Descartes ſee particularly *Princ.* I, 21; *Reſp.* V p. 369: 14—p. 370: 12 (ed. Adam and Tannery); appendix to *Reſp.* II, where the discreteneſs of the parts of time is the axiomatic foundation for the *a poſteriori* argument for the exiſtence of God; and Ep. vol. II, 4 (Latin edition Amſterdam 1668) p. 15. —— [1] From Crescas *Or* III. I. § 5 cf. Spinoza *Cog. Met.* II, 10, § 2. The point is the ſame as in Bergſon's criticiſm of the *idea of nothing* in cap. IV of *Creative Evolution.*—— [2] *Die emanatiſtiſche Doctrin der Kabbala tritt nicht in bewuſster, auf philoſophiſche Gründe geſtützter Oppoſition gegen die Schöpfungslehre, ſondern als Deutung derſelben auf.* (Überweg-Heinze, Vol. II ed. 10, p. 392). In this connexion it is intereſting to recall the remark of Chriſtian Wolf, which is confirmed by ſuch expreſſions as that of the *Short Treatiſe* that *creation cannot really be ſaid ever to have taken place* (1, 2, p. 23 n.), that *die Spinoziſterei iſt alſo entſprungen aus der Unmöglichkeit der Schöpfung.* (See the introduction to Scholz' *Pantheismusſtreit zwiſchen Jacobi und Mendelſohn,* Berlin, 1916). —— [3] Ep. 66. —— [4] *Theol.-Pol.* VI § 10 note; Ep. 73. —— [5] Already in Short Treatiſe I, cap. 1, p. 19, 17 f. *Lorsque Spinoza conçoit une infinite d'attributs infinies autres que la penſée et l'etendne,* remarks M.

reject with horror the ſubſtantical pantheiſm which he attributed to the Jewiſh thinker Ibn Ezra and the whole ſchool of Platoniſts[1]; and yet approve the famous Kabbaliſtic doctrine of *Tzimtzum* (= ſelf-contraction, or determination), according to which the univerſe is translated from intellectual to phyſical exiſtence in the ſpace made, or left, by the ſelf-concentration of the infinite[2]. In this emanational theory of the creative act the primary conception is juſt that of the degrees in the reality of created things[3] which plays ſo fundamental a role in the more thoroughly logical ſyſtem of Spinoza.

It would be impoſſible to purſue the ſubject further without going into weariſome technicalities. Enough however has been ſhown to demonſtrate our original theſis. Spinoza is the culmination of a long preceding hiſtorical development, and this hiſtorical development can be traced ſtep for ſtep within the bounds of Hebrew literature. That Spinoza poſſeſſed a copy of the *Abſcondita Sapientiæ* is an intereſting but unimportant accident. To us the book ſuffices to indicate the nature of the problems which were of intereſt to the Amſterdam community; the ſpirit in which they were treated; and the ſolutions with which they were met.

Brunſchvieg (*Revue de Metaphyſique et de Morale*, Jan. 1906, p. 65), *il ſe propoſe, non d'entourer le monde réel comme d'une ceinture de mondes hypothétiques, mais de faire échec aux tendences de l'imagination humaine vers le limite et vers le repréſentable; il n'ajoute pas à ce qui eſt, il interdit de donner à ce qui eſt la forme d'une ſyſtème fermé.* —— [1] 136b—138b. —— [2] e. g. 117b. foll. —— [3] Cf. Neumarck: *Toldoth Hapiluſophiah* (1921) p. 179 note.

SPINOZA'S UNENDLICHE ATTRIBUTE GOTTES

von EGON v. PETERSDORFF / HEIDELBERG.

I

Der Gegenſtand unſerer Unterſuchung macht es notwendig, uns zunächſt einen Überblick über die Grundanſchauungen Spinozas zu gewinnen, ſoweit ſie Vorausſetzungen bilden für die Frage der unendlichen Attribute. Und da wir es mit einem Teil der ſpinoziſtiſchen Metaphyſik zu tun haben, müſſen wir uns von vornherein darüber klar werden, daß Spinoza nicht eine Metaphyſik, ſondern eine *Ethik* hat ſchreiben wollen. Das erhellt unzweideutig aus den einleitenden, perſönlichen Bemerkungen ſeiner *Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtands* (6—7)[1]. Das *höchſte Glück*, das *höchſte Gut* war, was er ſuchte, und da er es ſchließlich im amor dei intellectualis fand, wird verſtändlich, warum Teil 1 und auch Teil 2 ſeiner *Ethik* faſt ausſchließlich Metaphyſik enthalten, aber eben doch nur ſoviel Metaphyſik, wie zur Begründung der folgenden eigentlich ethiſchen Teile unbedingt notwendig war. Es kann daher nicht wunder nehmen, daß einzelne metaphyſiſche Fragen, wie vor allem die vorliegende der unendlichen Attribute, die für die praktiſche Philoſophie kaum in Frage kamen, recht ſtiefmütterlich behandelt wurden. Spinoza war eben, obwohl ſeine Metaphyſik in der Folgezeit mehr gewirkt, ſeinen gedanklichen Beweggründen nach in erſter Linie Ethiker (O. Baenſch, Einleitung zu Spinozas *Ethik*, *Philoſ. Bibl.* 1919 S. XI).

Damit hängt vielleicht auch zuſammen, daß alle metaphyſiſchen Vorausſetzungen — Vorausſetzungen geblieben ſind, Dogmen, die als wahr hingeſtellt ihr einziges Kriterium in ſich ſelbſt finden ſollten. Das gilt vor allem von der erſten dieſer Vorausſetzungen, der *wahren Idee* oder der *Wahrheit* überhaupt, die,

[1] Ich führe an (unter Benutzung der lateiniſch-holländiſchen Ausgabe von Vloten und Land, 4 Bände, 1914) nach den deutſchen Überſetzungen der *Philoſophiſchen Bibliothek* (Felix Meiner) — den *Kurzen Traktat* jedoch nach der Überſetzung von Chriſtoph Sigwart, Tübingen 1870.

wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſternis offenbart, die Norm ihrer ſelbſt und des Falſchen genannt wird (*Eth.* II, 43 Anm.). Jeder Zweifel bleibt da ausgeſchloſſen: *wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln* (*Eth.* II, 43). Gegen ein ſolches Dogma läßt ſich ſchwer ſtreiten: es ſetzt letzthin einen theoretiſchen Glauben voraus, der vielleicht manchem abgeht. Aber wenn man auch geneigt iſt, ſeine Allgemeingültigkeit zu bezweifeln und nur zugeben mag, daß es ſich hier lediglich um die wahre Idee Spinozas handelt — ein Dogma bleibt ſie darum doch und es hilft nichts, dieſen Dogmatismus mit *kritiſcher Bewußtheit* umſchreiben zu wollen, wie E. Kühnemann (*Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza*, 1902, 209) es verſucht hat: denn abgeſehen davon, daß nach Ernſt Caſſirer (*Erkenntnisproblem* 1911, II, 101—102) die wahre Idee außerhalb der *genetiſchen Erklärung* der *kritiſchen Bewußtheit* ſteht, wird ihre ſubjektive Spinoza-Geltung dadurch nicht widerlegt: Spinoza bleibt, zumal im Sinne Kants (VIII. 143, Anm.) durchaus Dogmatiker.

Dogmatiſch ſind auch alle die anderen metaphyſiſchen Vorausſetzungen, die Spinoza — der Syſtematiker *aus reiner Vernunft*, wie ihn Kühnemann nennt (266) — aus dem Grunddogma der *wahren Idee* ableitet (*Abhandlg. über d. Verb. d. Verſt.* 21). Hier genügt feſtzuhalten, daß die wahre Idee der Idee Gottes, d. i. Gott oder der All-Subſtanz gleichgeſetzt wird und daß dieſe ſubſtantia nicht als leere cauſa ſui, als tote *Starrheit*, als *Verſteinerung ohne Böhmeſches Quellen*, als *Abgrund* aufzufaſſen iſt, *in dem alles nur dahinſchwindet, alles Leben in ſich verkommt, wie Spinoza ſelbſt ſich darin aufgezehrt hat und an der Schwindſucht geſtorben iſt* (ſo Hegel, *Werke* [Marheineke], 1836, 402 und viele andere); ſondern vielmehr als das *Univerſum*, als die Subſtanz, die *nicht bloßes Inſichſein, ſondern vermöge ihres Weſens auch das Prinzip des Andersſein in ſich trägt und durch dieſes Prinzip auch ſeit Ewigkeit das Andere iſt* (ſo u. a. Friedrichs, *Subſtanzbegriff Spinozas*, 1896, 38). Hierbei tut jedoch die Inhaltsfülle dieſes *ens realiſſimum* ſeiner Einheit keinerlei Abbruch: denn weder die Zweiheit

der bekannten, noch die Unendlichkeit der unbekannten Attribute hat Spinoza an dem Dogma irre zu machen vermocht, das ihm als Juden nahegelegt und als Schüler der Scholaſtik befeſtigt worden war (G. Th. Richter, *Spinozas philoſophiſche Terminologie*, 25/26): *alle Attribute* ſind *von jeher* in der Subſtanz *zugleich vorhanden* (*Eth.* 10 Anm.). Das *Problem* der Einheit der Welt gab es für Spinoza überhaupt nicht (Joël, *Zur Geneſis der Lehre Spinozas*, 1871, 24/25) und es bedarf daher kaum der (an ſich richtig durchgeführten) Rettungsverſuche, die Friedrichs (31;32), Robinſon (*Unterſuchungen über Spinozas Metaphyſik*, 1906, 467) und neuerdings auch C. Stumpf (*Spinozaſtudien*, 1919, 42/43) in dieſer Richtung unternommen haben, um, wie es die beiden erſteren tun, nachzuweiſen, daß von der Subſtanz lediglich die kauſale *Determination*, die Begrenztheit *negiert* wird, nicht aber die Beſtimmbarkeit überhaupt. Spinozas göttliche Subſtanz iſt das ἓν καὶ πᾶν das Eine und Alles.

Doch wie kommt Spinoza zu ſolchen Vorausſetzungen? Welches iſt ihre erkenntnistheoretiſche Begründung? Spinoza fand ſie in dem Satze *cogitare = eſſe: der Verſtand ſchließt die Gewißheit in ſich, d. h. er weiß, daß die Sachen ſich formal ſo verhalten, wie ſie objektiv in ihm enthalten ſind* (*Abhandlg. über die Verb. d. Verſt.*, 50; ebenſo *Eth.* I 30 Bew.). *Auf dieſer Gleichung*, hat man geſagt, *ruht das ganze philoſophiſche Syſtem Spinozas;* ja *es iſt zum großen Teil darin implicite enthalten;* denn die Attribute extenſio und cogitatio ſind nichts anderes als die *zwei Seiten jener grundlegenden dogmatiſchen Gleichung eſſe = concipi* (Anna Tumarkin, *Zu Spinozas Attributenlehre*, 324 und 327). Das iſt einleuchtend: denn um ein ſehr wichtiges Dogma Spinozas handelt es ſich hier jedenfalls. *Spinoza nimmt naiv-dogmatiſch ohne Weiteres an, daß die logiſchen Prädikate mit den metaphyſiſchen identiſch ſind und daß die Formen des begrifflich Gedachten mit denen des an ſich Seienden übereinſtimmen* (Buſolt, *Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphyſik Spinozas*, 1875, 17). Das ſind Vorausſetzungen, die mit Erkenntnistheorie wenig zu tun haben. Und was man unter dieſem Namen bei Spinoza verſteht, kommt

auf eine Einteilung nach Klarheitsgraden hinaus (*Abhdlg. über die Verb. d. Verſt.* 9—11 und *Eth.* II, 40 Anm. 2), die ſich mehr oder weniger auf die zu erkennenden Objekte beſchränkt: die Frage des erkenntnistheoretiſchen Subjekts, wiewohl durch ſeinen Lehrer Descartes ihm nahegelegt, hat Spinoza (gleichfalls) nicht gekannt. Und doch: dieſe Frage läßt ſich nicht unterdrücken. Schon der erſte Satz der *Ethik* wirft ſie auf, wenn die cauſa ſui *definiert* wird als *das, deſſen Natur nur als exiſtierend begriffen werden kann.* Wer iſt das Subjekt, das hier begreift? Und wer das Subjekt für all die ähnlichen, in ſämtlichen Schriften ſtets wiederkehrenden Zeitworte wie conſiderare, exprimere, explicare, die zweifellos ein *ſynthetiſches Verhältnis* in ſich tragen (Richter, 44)? Spinoza gibt darauf keine Antwort; und würde auch wohl kaum damit zufrieden ſein, wenn wir ſagten, er ſelbſt ſei es, der als erkenntnistheoretiſches Subjekt in der von ihm einſeitig beſtimmten, dennoch aber ſtets anerkannten Subjekt-Objekt-Beziehung zu ergänzen ſei. Denn Allgemeingültigkeit im Sinne der *notiones communes* würde er zweifellos auch für dieſe Vorausſetzung in Anſpruch nehmen. Doch über metaphyſiſche Dogmen ſoll man nicht ſtreiten[1].

Immerhin: ein gewiſſer Zwieſpalt wird durch ſolche erkenntniskritiſchen Erwägungen ohne Frage in den Spinozismus hineingetragen — aber eben nur hineingetragen; denn Spinoza ſelbſt hat ihn nicht empfunden: das Dogma der Welteinheit bewahrte ihn davor, und einer Erkenntniskritik ſtand er ſelbſtverſtändlich als vorkantiſcher Dogmatiker noch fern. Dennoch wird man einen Menſchen, der ſelbſt nicht weiß, daß er an der Schwindſucht leidet, als Wiſſender nicht geſund nennen können. Spinozas Syſtem enthält aber, ohne daß ſein Meiſter ſich darüber klar ſein konnte, einen erkenntnistheoretiſchen Zwieſpalt und ſo will es mir eine glücklich gewählte Berückſichtigung dieſer Tatſache ſcheinen,

[1] Es wäre aber eine dankenswerte Aufgabe, auch die anderen vorkantiſchen Syſteme einmal daraufhin zu unterſuchen, inwieweit ſie gezwungen ſind, jene Subjekt-Objekt-Beziehung unwillkürlich vorauszuſetzen — um damit zugleich den Standpunkt der heutigen Erkenntnistheorie, der ja das erkenntnistheoretiſche Subjekt beſonders betont, eine philoſophie-geſchichtliche Stütze zu geben.

wenn wir heute als rückſchauend Wiſſende den Spinozismus nicht Pantheismus, ſondern Panentheismus nennen, wie kürzlich von G. Huan in ſeinem *Dieu de Spinoza* (1914, 303) nach Grunwald (*Spinoza in Deutſchland*, 1897, 215) vorgeſchlagen worden iſt.

II

Der im Syſtem Spinozas aufgezeigte Zwieſpalt ſpielt eine große Rolle auch bei der vielumſtrittenen Attributenfrage.

Faſt alle Beurteiler dieſer Frage — und ihre Zahl iſt nicht klein — ſind auf eigenen Wegen zu den abweichendſten Ergebniſſen gelangt. Wir halten zunächſt bezüglich der beiden bekannten Attribute cogitatio und extenſio feſt, daß es ſich auch hier wiederum um Dogmen handelt. Der vielfach unternommene Verſuch, dieſe beiden Attribute als von der Erfahrung abgezogene Begriffe hinzuſtellen, muß an dem klaren Wortlaut des Briefes 10 (Abſatz 1) ſcheitern, in dem es heißt: dem Weſen der Attribute werden wir *durch keine Erfahrung nahe kommen können*. Allerdings erfährt dieſer Satz durch den unmittelbar vorhergehenden eine gewiſſe Einſchränkung, da hier der Erfahrung als *das Höchſte, was ſie bewirken kann*, eingeräumt wird, *daß ſie unſeren Geiſt beſtimmt, bloß über beſtimmte Weſenheiten der Dinge nachzudenken*. Hält man dazu die Begründung für das Bekanntſein nur zweier Attribute — weil eben *die Idee des Körpers keine anderen Attribute Gottes in ſich* ſchließt und *der menſchliche Geiſt nur das in ſeiner Erkenntnis erfaſſen kann, was die Idee eines wirklich exiſtierenden Körpers in ſich ſchließt* (Brief 64, Abſatz 2) — ſo kann man ſchwankend werden; zumal die Erlangung derjenigen Erkenntnisart, die als *ratio* die *adäquate Idee der formalen Weſenheit einiger Attribute Gottes* bildet (*Eth.* II, 40 Anm. 2) als ein Aufſteigen *von Stufe zu Stufe*, von der niedrigſten Erfahrung aus *bis auf den Gipfel der Weisheit* dargeſtellt wird — allerdings immer gemäß der vorausgeſetzten *Norm der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens* (*Abhandlung über d. Verb. d. Verſt.*, 14—18). Trotzdem aber kann über die wahre Meinung Spinozas kein Zweifel bleiben: denn

klar ſpricht er es aus, daß wir Menſchen es gerade nicht ſo machen ſollen, wie das Dreieck, das *wenn es nur reden könnte*, ſagen würde: *Gott ſei eminent dreieckig* oder wie der Kreis: *die göttliche Natur ſei in eminentem Sinne kreisförmig* (Brief 56, Abſatz 4). Solche Hypoſtaſierungen ſind Spinozas beide Attribute ganz und gar nicht; vielmehr erfahrungs- und erkenntnis-unabhängige Vorausſetzungen, die wie die anderen, als notiones communes, eines Beweiſes nicht bedürfen (Frhr. Schoultz v. Aſcheraden, *Die Erkenntnislehre Spinozas*, 1892, 65). Daß aber Zweifel hier aus Spinozas eigenen Äußerungen abgeleitet werden konnten, beweiſt nur, auf wie ſchwachem Grunde — von uns aus geſehen — ſeine Dogmen gebaut ſind.

Im einzelnen ſich darüber Rechenſchaft zu geben, als was die beiden Attribute cogitatio und extenſio im Sinne Spinozas wohl aufzufaſſen ſeien, erübrigt ſich für unſere Unterſuchung. Denn um es vorweg zu ſagen: hier gilt der wichtige Satz: *aus dieſen beiden Attributen* kann *kein andres Attribut Gottes erſchloſſen noch begriffen werden*; *kein Attribut Gottes außer dieſen* kann *der menſchliche Geiſt in ſeiner Erkenntnis erfaſſen* (Brief 64, Abſatz 2). Das iſt eindeutig. Da aber dennoch immer wieder der Verſuch gemacht worden iſt, von den bekannten auf die unbekannten Attribute zu ſchließen, ſo ſeien hier wenigſtens die großen Linien feſtgelegt, in denen ſich das Spinoza-Schrifttum in Beantwortung der Attributenfrage[1] bewegt.

[1] Einen erſchöpfenden Überblick über alle verſuchten Löſungen gibt Gabriel Huan (*Le Dieu de Spinoza*, Paris 1914, 135—240). Ich darf mich daher wohl bei der folgenden kurzen Zuſammenſtellung des Schrifttums darauf beſchränken, nur Namen und Seitenzahlen anzugeben (ſoweit der genaue Nachweis bei Huan, der leider noch nicht allgemein zugänglich, oder bei Überweg zu finden iſt). Im übrigen ſtehe ich nicht an zu erklären, daß dieſem franzöſiſchen Werk über die Metaphyſik Spinozas in ſeiner eingehenden Art der Verwertung wohl des geſamten Spinoza-Schrifttums — die *Bibliographie Spinoziſte*, der Nachweis der in deutſcher, franzöſiſcher, engliſcher und holländiſcher Sprache erſchienenen Schriften nimmt allein zwei Druckbogen ein — kein gleichwertiges deutſches Werk, weder der Gegenwart noch der Vergangenheit an die Seite geſtellt werden kann. Und es wäre daher ſehr zu wünſchen, daß der von Spinoza-Freunden bereits ernſtlich erwogene Gedanke einer deutſchen Überſetzung von Huans Buch verwirklicht werden möchte.

Nur wenige haben ſich damit begnügt, feſtzuſtellen, daß hier *im Syſtem ſelbſt ein Widerſpruch* klafft (Camerer, *Lehre*, 11; ähnlich Walter)[1] oder gar auszuſprechen, daß *alle Verſuche, die vorliegende Schwierigkeit aufzuklären vergeblich ſein müſſen, ſo lange wir Spinoza keine ihm fremden Gedanken zuſchreiben* (Powell, 43)[2].

Die meiſten Ausleger haben verſucht, eine (vorausgeſetzte) Einheitlichkeit des ſpinoziſtiſchen Syſtems nachzuweiſen, die in Wirklichkeit aber, wie wir geſehen, nicht vorhanden iſt. Dabei iſt man entweder objektiviſtiſch, ſozuſagen von dem *Ding an ſich*, dem Attribut als metaphyſiſcher Realität ausgegangen, oder ſubjektiviſtiſch unter Betonung des erkennenden Subjekts. Der bekannteſte Verſuch in der erſten Richtung, der die Attribute als Grundkräfte der Urkraft Gott-Subſtanz erklärt, iſt der Kuno Fiſchers (392)[3]. Er iſt nicht urſprünglich, ſondern bereits im Kreiſe Jacobi (*Werke*, 1819, IV, Abtlg. 2, 114) — Herder (*Gott. Einige Geſpräche* ‹ *Philoſ. Bibl.*› S. 196) — Goethe (Suphan, *Goethe und Spinoza*, 1881, 184) vorgedacht — eine Tatſache, die Kuno Fiſcher an keiner Stelle ſeiner *Geſchichte der neuern Philoſophie*, weder bei Spinoza, noch bei Goethe, noch bei Herder erwähnt. Eigentliche Nachfolger hat Fiſcher nicht gehabt; ſehr nahe kommt ihm allerdings neuerdings Huan, der die Attribute *fonctions eſſentielles* nennt (160), ohne dabei zu verkennen, daß das Attribut *une relation* ausdrückt, *mais une relation qui doit être conçue par ſoi, parce qu'elle eſt la formule d'une cauſalité immanente par laquelle toute réalité doit exiſter et être conçue* (160).

Die Realität der Attribute betonen gleichfalls und faſſen dieſe dementſprechend: — als *determinationes eſſentiales:* Chr. Wolff (*Theologia naturalis;* 1741, 680/81); als reale Ausdrucksweiſen des Weſens Gottes: Becher (46/47)[4]; als *Grundvollkommenheiten:* Robinſon (466); als die *verſchiedenen Seiten des Seins:* Tumarkin (326) und als *ontologiſche Qualitäten:* G. Th. Richter (52).

Der Gegner Kuno Fiſchers in der Gelehrtenfehde über Spino-

[1] Walter, *Verhältnis d. Subſt. z. ihr. Attributen i. d. Lehre Sp.'s*, 1871. — [2] Powell, *Über Spinozas Gottesbegriff*, 1899. — [3] Kuno Fiſcher, *Geſchichte der neuern Philoſophie*, II. Band, 1909. — [4] Becher, *Der Begriff des Attributes bei Spinoza*, 1905.

zas Attribute iſt Joh. Ed. Erdmann geweſen, der ſchon vor Fiſchers *dynamiſtiſcher* eine *formaliſtiſche* Auffaſſung begründet und die Attribute *Erſcheinungs-* oder *Auffaſſungsweiſen des betrachtenden Verſtandes* genannt hatte, die dieſer von außen an die Subſtanz heranbringt (*Geſchichte der Philoſophie*, 1896, 63). Erdmann betrat damit Wege, die im Grunde ſchon Graf Tſchirnhaus mit dem Einwand ſeines Mehr-Welten-Gedankens (Brief 63, Abſ. 2) gegangen und die dann erſt Schleiermacher (*Geſch. d. Philoſ.*, 1839, IV 300/1) und darauf Hegel (*Werke*, XV. 384) zur Begründung der ſubjektiviſtiſchen Auffaſſung der Attribute führten. Auch Leibniz (*Hauptſchriften* I. 371 ‹*Philoſ. Bibl.*›) wäre hier in gewiſſer Weiſe heranzuziehen, da er wohl der ſeiner Zeit viel beſprochenen, aber vielleicht zu ernſt genommenen atomiſtiſch-monadologiſchen Auffaſſung von K. Thomas[1] als Vorbild gedient. In Richtung Erdmann gehen auch Buſolt (21) und Bratuſchek (181)[2], wenngleich ſie die Attribute als Weiſen des göttlichen bzw. des unendlichen Verſtandes anſehen. Und endlich gibt es noch eine Reihe von Auffaſſungen, die zwar zum Teil die Realität der Attribute nicht leugnen, dennoch aber deswegen in den Gedankenkreis Erdmanns gehören, weil auch ſie — freilich wohl ſtets unbewußt — den Schwerpunkt auf das erkennende Subjekt legen. Denn wenn z. B. Buhle (IV. 747)[3] die Attribute *ſubſtantielle, weſenhafte Ausdrücke*, Trendelenburg (370)[4] ſie *die verſchiedenen Definitionen Einer und derſelben Sache* nennt oder Friedrichs (63) das Gleichnis vom Schriftſtück in verſchiedenen Überſetzungen und Ed. v. Hartmann (397)[5] das vom zerlegenden Priſma gebraucht — ſo muß man ſofort fragen, wer iſt das Subjekt das hier ausdrückt, definiert, überſetzt oder zerlegt? Und das gleiche gilt von Kühnemann (243), der Gott *ausgeſprochen* ſein läßt *in unendlichen Attributen*, ferner von den erwähnten Aus-

[1] Thomas, *Spinoza als Metaphyſiker*, 1840. — [2] Bratuſchek, *Worin beſtehen die unzähligen Attribute der Subſtanz bei Spinoza?* 1871. — [3] Buhle, *Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie*, 1801. — [4] Trendelenburg, *Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie*, III. Band, 1867. — [5] Ed. v. Hartmann, *Ausgewählte Werke*, XI. Band, Leipzig 1899.

drucksweiſen Bechers (46/47) und endlich auch von Deußens (57/58)[1] Vergleich mit Querſchnitten durch die gleichlaufenden Faſern eines unendlich lang gedachten Baumſtammes. Immer iſt hier folgerichtigerweiſe ein tätiges Subjekt vorausgeſetzt — was übrigens ſchon der ſcharfſinnige Hegel, gleichſam als Einwand gegen ſich ſelbſt, geſehen (384) und nach ihm auch Herbart (176)[2] ausgeſprochen hat.

Außerhalb dieſer beiden Gedankengruppen Fiſchers und Erdmanns ſtehen noch die beiden poſitiviſtiſch-naturaliſtiſchen Auffaſſungen von Wahle (16/17)[3], der in ſeinem *materialiſtiſchen Simplicismus* nur die extenſio anerkennt, während er die cogitatio ihr als *Betrachtungsmarotte* anhängen läßt, und von C. Stumpf (24), der die *Geſetzlichkeiten der Ausdehnung, die Naturgeſetze der materiellen Welt als maßgebend auch für den Geiſt und das Denken* anſieht — ſowie endlich die beiden mathematiſchen Auffaſſungen Windelbands (*Geſch. d. neueren Philoſ.*, 214/15): die Attribute gleich *Dimenſionen* des metaphyſiſchen Gott-Raumes und Caſſirers (II. 117): *ein und derſelbe Funktionszuſammenhang* in extenſio und cogitatio.

Das ſind, in einigen wenigen Gruppen zuſammengefaßt, die weſentlichen verſchiedenen Auffaſſungen über Spinozas Attributenlehre. Wie ſind ſie zu werten? Die beiden letzten, mathematiſchen Deutungen kommen den innerſten gedanklichen Beweggründen Spinozas vielleicht am nächſten; die poſitiviſtiſch-materialiſtiſchen jedoch hat er zweifellos auch, namentlich in ſeinem *Kurzen Traktat*, nirgends aber — wenigſtens in der *Ethik* nicht — nur vertreten. Und das gleiche gilt von den Deutungen um Fiſcher und Erdmann. Spinozas Syſtem iſt eben nicht einheitlich und kann es nicht ſein, weil es den erkenntnistheoretiſchen Zwieſpalt in ſich trägt und zudem in der Attributenfrage, wenn auch nicht die Beurteilung, ſo doch die Benennung der Attribute gewechſelt, ja ſelbſt in der *Ethik* nicht einheitlich durchgeführt hat

[1] Deußen, *Allgem. Geſch. d. Philoſ.*, II. Band, III. Abtlg., 1917. — [2] Herbart. *Sämtliche Werke* (Hartenſtein), III. Band, 1851. — [3] Wahle. *Über das Verhältnis zwiſchen Subſtanz und Attributen in Spinozas Ethik*, 1888.

(vgl. Robinſon, 484). Es iſt daher ein gewagtes Unternehmen, zu ſagen, das oder jenes ſei die wahre Meinung Spinozas über die Attribute. Und wenn man etwa, gewiſſermaßen als Ausgleich zwiſchen Fiſcher und Erdmann[1], deuten wollte: Gott als metaphyſiſche Realität iſt für uns res cogitans und res extenſa, ſo würde man damit — erkenntniskritiſch ausgedrückt — das Ding an ſich zur Erſcheinung und die Erſcheinung zum Ding an ſich machen. Für Spinoza freilich beſtanden ſolche Bedenken noch nicht; aber es iſt nicht ohne Belang zu ſehen, daß er ſie dennoch unwillkürlich in ſich trug. Zweifellos ſtand Spinoza auf ſeiten derjenigen, die nach ihm die Realität der Attribute betont haben; aber er hätte auch den *Formaliſten* nicht widerſprechen können und ſie im übrigen wohl auf den Satz: cogitare = eſſe verwieſen. Womit auch hier wieder alles auf Dogmen zurückgeführt iſt, vor denen jede Kritik zu ſchweigen hat. Und nur das können wir als Spinozas ausgeſprochene Meinung feſthalten, daß der Spinozismus, d. i. Spinoza *nicht ſage, daß er Gott vollkommen erkenne, ſondern nur, daß er einige ſeiner Attribute, aber nicht alle und nicht den größten Teil von ihnen erkenne,* und daß ihn *die Unkenntnis der meiſten nicht hindert, von einigen von ihnen Kenntnis zu haben* (Brief 56, Abſ. 8).

III

Damit ſtehen wir vor der eigentlichen Frage unſerer Unterſuchung: vor der der unendlichen Attribute? Ich ſage *unendliche* und nicht *zahlloſe* (wie ſo häufig im Spinoza-Schrifttum), weil Spinoza ſelbſt ſie niemals *innumerabiles,* ſondern ſtets *infinita attributa* genannt und weil er den Begriff unendlich von dem der Zahl auf das ſchärfſte getrennt wiſſen wollte (Brief 12, Abſ. 9). Denn auch in ihrer Verneinung drückt die *Zahl* ſchon eine gewiſſe Beſtimmtheit aus, die vom Begriff unendlich ferngehalten werden muß[2].

[1] Einen ähnlichen Ausgleich ſchlägt C. Stumpf (43) vor: *Die Attribute ſind zunächſt verſchiedene Begriffe, unter denen wir Gott auffaſſen; aber daß wir dies können und müſſen, wurzelt in der göttlichen Natur und nicht bloß in unſerem Verſtande.* —— [2] Vgl. hierzu C. Stumpf (41), der die *unendliche Zahl* wenigſtens *als eine Zahl im anderen Sinne wie die endlichen Zahlen (Anzahlen) faßt.*

Die Deutungen der unendlichen Attribute ſind faſt ebenſo zahlreich wie die der beiden bekannten und ſtehen mit ihnen im Zuſammenhang. Denn viele, ja die meiſten, ſo auch Kuno Fiſcher und Erdmann haben meiſt ſtillſchweigend und ohne weiteres angenommen, daß die unendlichen Attribute in ihrer Geſamtheit gleichmäßig aufzufaſſen ſeien, alſo etwa als *Grundkräfte* oder als *Erſcheinungsweiſen* — was aber, wie gezeigt, Spinozas Meinung ganz und gar nicht war (Brief 64, Abſ. 2). Andere wieder haben die vorliegenden Schwierigkeiten dadurch zu beſeitigen verſucht, daß ſie außerhalb der bekannten Attribute unendliche überhaupt leugneten oder doch für überflüſſig anzunehmen erklärten. Dieſer Meinung war ſchon Leibniz (*Réfutation inédite de Spinoza*), ſpäter Jacobi (*Werke*, IV, Abtlg. 1, S. 184), dann Hegel (387), ferner Ed. v. Hartmann (395), auch Friedrichs (74), A. Tumarkin (326) und endlich Caſſirer (II. 119—121). Nun iſt richtig: die unendlichen Attribute ſind für Spinoza eine metaphyſiſche Frage, die in der *Ethik* nicht voll zur Geltung kommen konnte, und es iſt daher ganz gut denkbar, daß Redewendungen wie: *oder unter irgend einem anderen Attribut — und dasſelbe gilt von den andern Attributen* (*Eth.* II. 7 Anm.) Einſchiebſel ſind, die nur der Geſchloſſenheit des metaphyſiſchen Gedankenzuſammenhanges zuliebe aufgenommen wurden. Ja, man mag hier von einer *deduktiven Schrulle* und von *ſcholaſtiſcher Prinzipienreiterei* ſprechen, die nur *der ſcheinbaren Lückenloſigkeit der Syſtematik in ihrer Spitze dient* (Ed. v. Hartmann, 395) — das alles ändert doch nichts an der Tatſache, daß die unendlichen Attribute in der Metaphyſik durchaus ihre Stellung behaupten und einen metaphyſiſchen Beſtandteil des Spinozismus darſtellen, der garnicht weggedacht werden kann. Das aus der Scholaſtik übernommene *ens realiſſimum* Spinozas, das *Ding aller Dinge, das die unendliche Fülle aller Eigenſchaften in ſich trägt*, erfordert zur *allſeitig qualitativen Vollkommenheit* ſeiner *Seinsfülle* die unendlichen Attribute (Caſſirer, II. 120/21). Und dieſer Gedankengang beſchränkt ſich nicht nur auf die vor-ethiſchen Schriften, ſondern kehrt auch in der *Ethik* unverändert wieder (*Eth.* I. 9). Es iſt daher nicht angängig zu

ſagen, daß nur im *Kurzen Traktat* die unendlichen Attribute *ihren wahrhaften Ort hätten*, in der *Ethik* aber einen Widerſpruch bildeten, den Spinoza unfolgerichtigerweiſe habe ſtehen laſſen. Das iſt nur richtig, wenn man annimmt, Spinoza habe in der *Ethik* irgend etwas Endgültiges über das Weſen der unendlichen Attribute ausmachen wollen und etwa die Subſtanz als *univerſelle und allbefaſſende Regel*, als *reinen Gedanken vom notwendigen Zuſammenhang alles Wirklichen* gefaßt (Caſſirer, II. 120/21). Einer ſolchen Auffaſſung aber widerſtreitet Spinoza in ſeiner Geſamtheit (wie ſchon angedeutet und ſich noch zeigen wird) und ich glaube daher, daß bei all' den Stellen (wie bei der genannten II. 7 Anm., ſowie bei I. 10 Anm. und I. 16 Bew.), wo ſcheinbar etwas über die unendlichen Attribute ausgemacht wird, es ſich mehr oder weniger um rein methodologiſche Erörterungen handelt, die zumal das Dogma der Welteinheit zu ſtützen beſtimmt ſind: *in der Lehre von den zahlreichen Attributen finden wir die Grundſäule des Monismus Spinozas* (Robinſon, 461/62).

Steht ſo einerſeits feſt, daß es *Spinoza vollkommen Ernſt* mit ſeinen *unendlich vielen Attributen* war (Chr. Sigwart, 38/39)[1] und daß es nicht angeht, ihr metaphyſiſches Daſein einfach für überflüſſig zu erklären, ſo iſt es andrerſeits doch ebenſo unzuläſſig, das Weſen dieſer unendlichen Attribute aus dem Weſen der beiden uns bekannten beſtimmen und auf ſolche Weiſe die Geſamtheit aller Attribute ausſchöpfen zu wollen. Allen Verſuchen, die dies unternommen, hat Spinoza mit dem mehrmals herangezogenen Brief 64 (und zwar zu einer Zeit, in der die *Ethik* bereits vollendet war) ein für alle Mal den Lebensfaden abgeſchnitten — und ſo auch nicht nur die ältere Deutung Bratuſchek-Windelband, ſondern ebenſo die neueren Powell-Huan und C. Stumpf gerichtet. Deutungen, die ausſchließlich die beiden bekannten der Erklärung der unendlichen Attribute zugrunde legen, gehen nicht in der Richtung Spinozas.

Bratuſchek, dem ſich Windelband ohne eigene Gedanken anſchloß, knüpfte ſeine Auffaſſung an die geheimnisvolle *idea ideæ*

[1] Chr. Sigwart, *Spinozas neuentdeckter Traktat*, 1866.

an (mit dem dunklen Spinoza-Wort *doch darüber ſpäter mehr, Eth.* II. 21 Anm.) und glaubte in ihr ein drittes Attribut gefunden zu haben, das als Denken des Denkens gewiſſermaßen die *Potenzierung* des zweiten Attributs der cogitatio ſein ſollte, wie dieſes die Spiegelung des erſten, der extenſio, ſo daß alſo, nach der Faſſung Windelbands (*Geſchichte der neueren Philoſophie*, 222/23): *auf dem Grunde der körperlichen Welt eine Stufenreihe von Welten immer höherer Geiſtigkeit aufgebaut* zu denken wäre. Dieſe geiſtreiche Auslegung iſt außer aus den angegebenen auch aus dem Grunde unſpinoziſtiſch, weil Spinoza der *idea ideæ* keineswegs die Bedeutung einer Reflexion *ins Unendliche* zuſchreibt (*Abhdlg. über d. Verb. d. Verſt.* 14) und weil *l'idea ideæ, comme il réſulte du ſcholie d'Eth. II. 21, n'ajoute pas un élément nouveau à l'idea, dont elle eſt la repréſentation; elle eſt cette idée même, conſiderée dans ſa forme pure — la repréſentation, conçue en elle-même* (Huan, 204; ſiehe auch C. Stumpf, 45). Im übrigen ſtellt es ſelbſtverſtändlich einen nicht leugenbaren Verſtoß gegen den klaren Wortlaut Spinozas (Brief 64) dar, wenn Windelband dem Menſchen die Teilnahme an drei Attributen zuſchreibt (ebenda).

Eine gewiſſe Ähnlichkeit mit dem Gedanken Bratuſcheks hat auch die jüngſte Löſung der Frage der unendlichen Attribute, die von C. Stumpf. Denn auch er baut auf den bekannten Attributen *Stufenreihen* auf, und zwar nicht nur eine, ſondern zwei, *eine reale und eine ideale Reihe von Attributen* (48), in denen ſich die *unendliche Vielheit der Attribute* gleichfalls erſchöpfen ſoll. Stumpf behauptet, ſeine Löſung läge *in der Richtung* der Gedanken Spinozas (52). Wie aber ſein Satz: *die beiden Attribute gelten* Spinoza *als Prototype für alle anderen* mit dem von ihm und von uns mehrfach angeführten Spinoza-Brief 64 in Einklang zu bringen iſt, hat er nicht wahrſcheinlich gemacht: mir ſcheint, zwiſchen beiden beſtehe ein unausgleichbarer Gegenſatz, der nur zugunſten Spinozas gelöſt werden kann.

Der dritte Verſuch zu einer eigentlichen Deutung der unendlichen Attribute iſt der von Gabriel Huan. Er erkennt zwar den im

Brief 64 enthaltenen *abandon définitif* an (215) und ſagt ausdrücklich: *Quant à prétendre énoncer la moindre propoſition ſur la nature des attributs infinis, ce ne ſerait pas ſeulement forcer la penſée de Spinoza, mais encore ſe mettre en contradiction avec ſon propre déclaration, maintes fois répétée, que l'eſprit humain ne connaît aucun des attributs de Dieu en dehors de la Penſée et de l'Etendue* (220) — dennoch aber unternimmt er es, wenn auch nicht die unendlichen Attribute, ſo doch die ihnen zugeordnete *natura incognita* der unbekannten Modi dadurch wiederum erſchöpfend zu beſtimmen, daß er jedes dieſer *modi incogniti* genau wie die bekannten Modi zu einem Teile aus einer Seele, einer *Idee*, einem *intellectus infinitus* beſtehen läßt, d. h. alſo einem Modus des Attributs cogitatio (ſiehe das Schema auf S. 286). Auf dieſe Weiſe wird doch wieder eine *connexion cauſale* (286/87) zwiſchen bekannten und unbekannten Attributen hergeſtellt, die nicht ſpinoziſtiſch iſt.

Huans Auffaſſung, die vor ihm ſchon Powell vertreten (48, 88f.), ſtützt ſich zunächſt auf eine Stelle des *Anhangs* zum *Kurzen Traktat* (155), nach der *nicht allein die Modifikationen der Ausdehnung, ſondern auch die Modifikationen aller der unendlichen Eigenſchaften ebenſowohl als die Ausdehnung eine Seele haben.* Dieſe Äußerung Spinozas iſt aber durchaus vereinzelt geblieben und da ſie außerdem im engſten Zuſammenhang zu der vor-ethiſchen Auffaſſung vom influxus phyſicus ſteht, der in der *Ethik* bekanntlich gerade in ſein Gegenteil gekehrt wurde, dürfen wir ſie füglich auf ſich beruhen laſſen.

Die andere Stütze der Huanſchen Deutung iſt Brief 66, auf den ſich auch Bratuſchek (172) und Stumpf (47) berufen. Es iſt das jener Brief, der den erſten, ſo wichtigen Gedankenaustauſch zwiſchen Spinoza und Graf Tſchirnhaus abſchließt und der uns leider nur als Bruchſtück, lediglich zwei Sätze enthaltend, überliefert iſt. Auf ſo Wenigem eine Auslegung der unendlichen Attribute aufbauen zu wollen, iſt gewiß an ſich ſchon mißlich und es erweiſt ſich in der Tat, daß Huans Verſuch als mißlungen bezeichnet werden muß. Er läuft auf folgendes hinaus: *La totalité des eſprits humains formera un entendement infini, qui ſera en quelque ſorte*

l'âme de l'Etendue; la totalité des eſprits, qui ſeront idées d'un autre attribut, formera pareillement un entendement infini, qui ſera l'âme de cet autre attribut; et ainſi de ſuite à l'infini. Mais la totalité de ces entendements infinis, qui conſtituent les âmes des différents attributs (*car chaque attribut a ſon âme, Tr. Brev.* p. 101), *formera un entendement abſolument infini, qui ſera, non plus l'âme de tel ou tel attribut, mais l'âme de l'infinité de ces attributs, l'âme de la Subſtance, l'Idée de Dieu ou ſelon l'expreſſion théologique du Tr. Brevis, le Fils de Dieu* (213). Die hier vorausgeſetzte Begriffsdeutung und Begriffsverwendung von *intellectus* läßt ſich nicht halten. Allerdings iſt gerade in dieſem Punkte Spinozas *Terminologie* alles andere als eindeutig. Aber wenn man bedenkt, daß Spinoza metaphyſiſcher Dogmatiker iſt, der ſich gezwungen ſieht, die Begriffe der *Erſcheinungswelt* auch im Reiche der *Dinge an ſich* zu verwenden (wodurch ihre Bedeutung natürlich verändert wird) — ſo findet man, daß er einmal den endlichen und den unendlichen Intellekt unterſcheidet, die beide zur *natura naturata* gehören und außerdem noch einen *unendlichen Verſtand* Gottes (Brief 66 und *Eth.* I. 16), einen *göttlichen Verſtand* (*Eth.* II, 40 Bew.), die Idea dei als die *Idee von allem* (*Eth.* II. 3) kennt, die ſelbſtverſtändlich zur *natura naturans* gehören, ja ſie allein ausmachen. *Die unendliche Idee Gottes*, ohne die nichts exiſtiert (*Eth.* II. 8 Folges.), mit Huan (230) in die natura naturata verſetzen zu wollen, iſt ein unvollziehbarer Gedanke. Dem widerſtreitet auch nicht *Eth.* I. 31, wo der Verſtand, *ob er nun endlich iſt oder unendlich*, der natura naturata zugewieſen wird. Dieſer Verſtand iſt allerdings ein Modus und als unendlicher der erſte, unmittelbare Modus der cogitatio. Der Verſtand Gottes aber iſt ſeinem Weſen nach etwas ganz anderes, *himmelweit* von ihm verſchieden und *höchſtens im Namen* mit ihm übereinſtimmend, *ſowie das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund miteinander übereinſtimmen* (Eth. I. 17 Anm.). Er iſt wirklich das, was Huan *hyperconſciente* nennt im Sinne *Plotins* (*Ennéade IX. 6*): *La Penſée ne penſe pas* (Huan, 232/33). Gott iſt der Inbegriff nicht nur der cogitatio und extenſio, ſondern ſelbſtverſtändlich auch aller

ſeiner unendlichen Attribute — das iſt die *Idee Gottes, aus der unendlich vieles auf unendlich viele Weiſe folgt* (*Eth.* II.4). Damit man aber dieſe Idee, den göttlichen *Verſtand* nicht mit der cogitatio, mit dem Denken verwechſelt, fügt Spinoza ausdrücklich hinzu, daß die Dinge nicht deswegen aus Gott folgen, weil er *die Dinge vorher erkannt hat* (*Eth.* II. 6 Folges.). Womit zugleich dem häufig erhobenen Vorwurf des metaphyſiſchen Intellectualismus, dem auch Bratuſchek und Huan letzthin zuſteuern, die Spitze abgebrochen iſt. An dieſem Einwand iſt freilich richtig, daß bei der Unklarheit der ſpinoziſtiſchen Begriffsverwendung viele Stellen auf einen metaphyſiſchen Intellectualismus hindeuten und daß im Reiche der natura naturata häufig der cogitatio eine bevorzugte Stellung eingeräumt wird (*Eth.* IV. Anhang, Hauptſatz 32 : *der beſſere Teil*) — doch erſtens iſt es nun einmal die Natur *de tout entendement de repréſenter des objets*, wodurch das Denken ſcheinbar ein größeres Geltungsbereich erhält als die Ausdehnung (Huan,196) und dann: ſteht nicht noch in der Kritik der reinen Vernunft: *wir haben einen Verſtand, der ſich problematiſch weiter erſtreckt als die Erſcheinungen* (III. 211)?

Muß man, wie eben beim intellectus gezeigt, im Geiſte Spinozas einen Unterſchied machen zwiſchen den metaphyſiſchen Begriffen im transcendentalen Reiche der natura naturans und den gleichlautenden Begriffen im Reiche der natura naturata[1], ſo wird jetzt auch Brief 66 klar: als Antwort auf die Frage Tſchirnhaus', ob nach *Eth.* II. 7 der Menſch nicht eine Modifikation ſämtlicher Attribute darſtelle (Brief 65), lautet er dann dem Sinne nach etwa folgendermaßen: Das ſei nicht der Fall. Denn wenn auch *jedes Ding im unendlichen Verſtande Gottes auf unendliche Weiſen ausgedrückt iſt*, ſo machen doch *jene unendlichen Ideen, durch die es ausgedrückt iſt, nicht einen und denſelben Geiſt des Einzeldinges*, aus, *ſondern unendliche*. Zudem hätten *dieſe unendlichen Ideen keine*

[1] So iſt auch verſchiedentlich darauf hingewieſen worden, daß Spinoza den Begriff des Seins, der Vollkommenheit, ferner *die Begriffe der Ordnung, der Einheit und der Vielheit*, die er ſelbſt einerſeits als *modi cogitandi* bezeichnet, andererſeits doch ohne weiteres metaphyſiſch verwendet (Caſſirer II, 124).

Verknüpfung untereinander, was aus *Eth.* II. 7 und I. 10 erhelle. Aus letzterem Hinweiſe wird deutlich, daß unter den *unendlichen Ideen* hier nur die Attribute ſelbſt verſtanden werden können (vergl. C. Stumpf, 49); denn nur von ihnen iſt an jenen Stellen die Rede, nicht aber von unendlichen Intellekten, wie Huan will. Trotzdem ſcheint dieſer Recht zu behalten. Denn Spinoza redet ja ausdrücklich von unendlichen *Geiſtern* der Einzeldinge und teilt ihnen alſo ſcheinbar eine *Seele* zu. Die Schwierigkeit löſt ſich, ſobald wir beachten, daß die den unendlichen Attributen zugeordneten Modi für uns *überſinnlich*, alſo transcendent ſind und daß hier Spinoza *Geiſt* vielleicht ebenfalls in doppeltem Sinne gebraucht haben könnte. Wir müſſen das annehmen. Denn wenn der *Geiſt*, die Seele eines bekannten Modus dasſelbe ſein ſoll, wie der eines unbekannten, alſo etwas, was in das Bereich der cogitatio gehört, wie Huan meint, ſo wären wir dadurch inſtandgeſetzt, mittels eines der bekannten Attribute auf die *unendlichen* zu ſchließen, was aber nach Brief 64 unmöglich iſt. Alſo handelt es ſich bei den *Geiſtern* der unbekannten Modi um etwas, was mit der cogitatio nichts zu tun und mit den *Geiſtern*, den *Seelen* der bekannten Modi nur wieder den Namen gemein hat. Huans Verſuch aber, aus der cogitatio heraus die modi incogniti der unendlichen Attribute zu beſtimmen, erweiſt ſich damit als mißlungen. Wir gingen deshalb näher auf ihn ein, weil Huan zur Zeit in Deutſchland noch nicht allgemein zugänglich, im Spinoza-Schrifttum bisher nicht berückſichtigt werden konnte. —

Das Gemeinſame der eben beſprochenen drei Auslegungen (Bratuſchek-Stumpf-Huan) iſt der Verſuch, das Weſen der unendlichen Attribute auf Grund der bekannten mehr oder weniger erſchöpfend beſtimmen zu wollen. Außer dieſen gibt es aber noch eine Reihe von anderen, die zwar darauf verzichten, dennoch aber gleichfalls etwas über die unendlichen Attribute auszumachen ſich bemühen. Hierher gehört vor allem Graf Tſchirnhaus, der erſte, ſoweit wir wiſſen, der überhaupt über jene Frage nachgedacht und der in der beneidenswerten Lage war, mit dem Meiſter ſelbſt darüber in Gedankenaustauſch treten zu können. Freilich iſt

dadurch — leider — keine Klärung über das Weſen der unendlichen Attribute herbeigeführt worden. Denn der erſt im Jahre 1674 begonnene Briefwechſel wurde, für uns wenigſtens, mehrmals unterbrochen und fand im Sommer 1676 ſein baldiges Ende wohl durch Spinozas Krankheit und Tod.

Tſchirnhaus' Bedenken gipfeln in der Frage: *ob nicht anſcheinend ebenſoviele Welten anzunehmen ſind, als es Attribute Gottes gibt* — wobei auch er, ähnlich wie Huan, vorausſetzt, daß das Denken für alle Attribute gilt und daß *die Geſchöpfe jener Welten* dementſprechend etwa *das Attribut ihrer Welt und das Denken begreifen* würden (Brief 63). Spinoza verneint Tſchirnhaus' Frage mit dem Hinweis auf *Eth.* II. 7 Anm., wo in der Tat das Dogma der Welteinheit in betonter Weiſe abgewandelt iſt (Brief 64). Und ganz ähnlich weiſt er auch die andere Frage zurück, ob aus *Eth.* I. 10 Anm. nicht *zu folgen* ſcheine, *daß es Weſen gibt, die drei, vier und mehr Attribute haben* (Brief 63). Nein, ſagt Spinoza — und das iſt beſonders bezeichnend für ſeinen metaphyſiſchen Dogmatismus — nicht von den (erkennenden) Subjekten aus, nicht dadurch, daß ich annahm, *daß es Weſen gibt oder geben kann mit drei, vier oder mehr Attributen* bin ich zu meinem ens realiſſimum gekommen, ſondern gerade auf entgegengeſetztem, auf dem objektiv-dogmatiſchen Wege, einfach *aus der Idee* heraus, *die wir von einem ſchlechthin unendlichen Weſen beſitzen* (Brief 64).

An der metaphyſiſchen Welteinheit hielt Spinoza alſo unbedingt feſt, gab aber andererſeits eine Vielheit im Reiche der natura naturata und auch eine Vielheit *unendlicher Geiſter*, wie wir aus Brief 66 erfuhren, durchaus zu. Daß es *Weſen gibt oder geben kann von drei, vier oder mehr*, d. h. anderen Attributen, wie den unſren, leugnete Spinoza nicht ausdrücklich (Bratuſchek, 204). Nur verwahrte er ſich immer wieder auf das entſchiedenſte dagegen, daß durch ſolche Vielheit die metaphyſiſche Welteinheit in Frage geſtellt werden könnte.

Nach Tſchirnhaus iſt der Mehr-Welten-Gedanke noch häufig von neuem vertreten worden: ſo von Chr. Sigwart (39), von Frhr. Schoultz v. Aſcheraden (17/18): die unendlichen Attribute ſind

verſchiedene Welten *in einander* als *innere Ausdrucksweiſen ein und derſelben Subſtanz, welche überall iſt*; ferner von E. Böhmer: *Gott iſt ein Plural von Potenzen*, die Subſtanz *als das Gemeinſame der Attribute* iſt *nur Abſtraktion* und der Spinozismus daher *Polykosmismus* (ſiehe Stumpf, 50); endlich auch übereinſtimmend von Schleiermacher (300/1) und von Wahle (21): *der abſolute Stoff iſt fähig, die Form eines jeden Vorſtellungsvermögens anzunehmen*, bezw. *die Subſtanz, welche aus unendlich vielen Attributen beſteht*, iſt das, was *unendlich vieler Auffaſſungen fähig iſt*. Hier wird ganz deutlich, daß es erkenntniskritiſche Erwägungen waren, die jenen Gedankengängen letzthin zugrunde lagen und die ſchließlich auch dazu geführt haben, das Gefäß der alle dieſe unendlichen und ſelbſtändigen Attribute zuſammenhaltenden Subſtanz ganz zu ſprengen und nur noch jene gelten zu laſſen. Denn wozu, ſo fragt Feuerbach (*Werke*, 1847, IV. 391/92), macht man z. B. *die Ausdehnung und das mit ihr verbundene Denken zu Attributen oder Prädikaten eines Weſens, das uns eben durch dieſe Prädikate nur als etwas Wahrhaftes, Seiendes, Wirkliches gegeben iſt? Hat man nicht ebenſoviel Wahrheit, Weſenheit, Vollkommenheit ohne Gott, als mit Gott?*

IV

Was war bei alledem Spinozas *wahre Meinung?*

Wir ſahen, daß es zuerſt das ſcholaſtiſche und dogmatiſch erfaßte ens realiſſimum geweſen, welches Spinoza notwendig zu den unendlichen Attributen führen mußte und daß mit Beibehaltung des Satzes: *Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, umſomehr Attribute kommen ihm zu* (*Eth.* I. 9) auch die unendlichen Attribute in die abgeſchloſſene Geſtalt des ſpinoziſtiſchen Syſtems mit hineingenommen wurden. Wir ſahen aber ferner, daß nur in der Metaphyſik die unendlichen Attribute ihre eigentliche Stelle haben und daß ſie daher in der *Ethik* allein in den erſten metaphyſiſchen Teilen, und zwar auch hier nur gleichſam anhangsweiſe, behandelt wurden: in der allgemeinen metaphyſiſchen Grundlegung der *Ethik* durften die unendlichen Attribute als unentbehrliche Be-

ſtandteile des Geſamt-Syſtems zwar nicht unerwähnt, in der Folge aber — als in der praktiſchen Philoſophie unverwendbar — doch ſo gut wie unberückſichtigt bleiben.

Man hat verſucht nachzuweiſen, daß Spinoza in der Abfaſſungszeit des *Kurzen Traktats* noch mit der Möglichkeit gerechnet hat, *ſpäter* vielleicht mehr Attribute erkennen zu können, als nur cogitatio und extenſio (z. B. Bratuſchek, 201). Wir laſſen das dahingeſtellt. Feſt ſteht aber, daß Spinoza zur Zeit, da die *Ethik* vollendet wurde, dieſe Hoffnung endgültig aufgegeben und einen *abandon definitif* ausgeſprochen hat (Huan, 215). Über das Weſen der unendlichen Attribute hat Spinoza nichts ausgemacht und nur ſoweit hat er überhaupt von ihnen geſprochen, als es die Geſchloſſenheit des metaphyſiſchen Gedankenzuſammenhanges unbedingt erforderte. Wenn alſo von den unendlichen Attributen geſagt wird, daß auch ſie *durch ſich ſelbſt begriffen* werden, daß auch ſie *ewige und unendliche Weſenheit* ausdrücken (*Eth.* I. 10 Anm.), ja daß auch für ihre Modi der Satz: *ordo et connexio . . .* (*Eth.* II. 7) gilt — ſo ſind das alles mehr weniger methodologiſche Erörterungen, dazu beſtimmt, dem von Anfang an feſtgehaltenen und nie aufgegebenen Dogma der einen Subſtanz, in der alle Attribute *von jeher zugleich vorhanden waren* (*Eth.* I. 10 Anm.), eine Stütze zu geben. Aus ſolch' allgemeinen Sätzen aber über das Weſen der unendlichen Attribute Schlüſſe zu ziehen, iſt ein an ſich gewagtes Unternehmen, das ſcheitern muß, ſobald man den ganzen Spinoza ins Auge faßt. Vollends unſpinoziſtiſch jedoch iſt das Unterfangen, das Weſen der unendlichen Attribute gar ausſchöpfen zu wollen; denn das liegt ganz ſicher nicht *in der Richtung ſeiner Gedanken.*

Was aber liegt nun in der Richtung Spinozas, wenn wir ſchon darauf verzichten zu fragen, welches ſeine *wahre Meinung* geweſen über das Weſen der unendlichen Attribute, über das er ſich in Wirklichkeit garnicht geäußert? Wie hätte er ſich äußern können, wenn er ſeine metaphyſiſchen Gedanken zu Ende gedacht? Und zu welchen *Gedankendingen* hätte er — als geiſtige Geſamterſcheinung innerhalb der Philoſophie ſeiner Zeit betrachtet —

mit dem ihm zur Verfügung ſtehenden geiſtigen Handwerkzeug den vorliegenden Gedankenſtoff wohl verarbeiten können?

Etwas, was in allen Schriften Spinozas wiederkehrt, iſt ſein ausgeſprochener Anti-Anthropomorphismus. Immer wieder geißelt Spinoza, *daß jeder ſich eine beſondere Art der Gottesverehrung nach ſeinem Sinne ausgedacht* (*Eth.* I. Anhang, 36) und *daß jeder von Natur erſtrebt, daß alle anderen nach ſeinem Sinne leben ſollen* (Eth. III. 31 Anm.). *So viel Köpfe, ſo viel Sinne* — das gilt ſowohl von den notiones *transcendentales* wie von den notiones *univerſales* (*Eth.* II. 40 Anm.): Begriffe wie gut und ſchlecht, vollkommen und unvollkommen, gerecht und ungerecht ſind allein gültig in irgend einer Beziehung auf den Menſchen (*Eth.* IV. 29), niemals aber *an ſich*, im Sinne etwa unbedingter Allgemeingültigkeit. Denn der Menſch iſt *nur ein Teilchen* in der *ewigen Ordnung der geſamten Natur* (*Theol.-Pol. Trakt.* 275) und die Erde nicht der *Mittelpunkt des Univerſums* (Brief 54, Abſ. 9). *Alles, was den gewöhnlichen Inhalt des Lebens ausmacht*, iſt *eitel und nichtig* (*Abhdlg. über d. Verb. d. Verſt.*, 1. Satz). Das ſind Gedanken, wie ſie am Anfang der Philoſophie Spinozas ſtehen und von denen er ausgegangen, als er — *ein Todkranker* — kein anderes *Heilmittel* mehr ſah, wie *mit allen Kräften* nach dem wahren, dem höchſten Gute *zu ſuchen* (*Abhdlg. über d. Verb. d. Verſt.*, 5). — Wir wiſſen bereits, was er fand. Die *wahre Idee*, die All-Subſtanz, Gott und ſeine unendlichen Attribute, die ſchlechthin alles umfaſſen, was *auf unendlich viele Weiſen* notwendig aus Gottes ewiger Weſenheit folgt (*Eth.* II. 3). Iſt aber damit wirklich ſchon *das* Abſolute gefunden und kann der Menſch nun wirklich Gott in ſeiner ganzen Vollkommenheit erfaſſen? Das iſt nicht zuzugeben. Denn nur ein Teil der Attribute iſt ihm ja zugänglich, und nicht einmal der *größte* (Brief 56, Abſ. 8): auch in der Gotteserkenntnis alſo ſieht er ſich beſchränkt, muß auch hier ſich beſcheiden mit der Rolle des Teiles, dem die *ganze Natur und alle ihre Teile* verſchloſſen bleiben (Brief 32, Abſ. 2). Das hat Spinoza in allen ſeinen Schriften immer wieder zu häufig betont (ſo *Abhdlg. über d. Verb. d. Verſt.* 44 Anm.; Brief 37, Abſ. 3; *Staat*, 63/64; *Kurzer Traktat*, 51/52) —

als daß man hier einen Widerſpruch ſehen dürfte zu der in der *Ethik* bezeugten *adäquaten Erkenntnis der ewigen und unendlichen Weſenheit Gottes*, die der *menſchlichen Seele* zukommt (*Eth.* II. 47). Mit Recht weiſt Huan nach, daß Spinoza *en aucune façon* zugegeben, der Menſch könne von der Subſtanz an ſich, von Gott *tel qu'il eſt*, eine *connaiſſance abſolue* haben (161/62; 165); vielmehr kenne er nur diejenige Weſenheit Gottes, die die ihm bekannten Attribute ausdrücken, nämlich die *eſſentia actuoſa* (191), von der ſchon in den *Metaphyſiſchen Gedanken* (Teil II. Kap. 11) die Rede geweſen. Und ſo iſt auch obige Stelle aufzufaſſen, daß die *menſchliche Seele* nur eine *adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Weſenheit Gottes* hat, die durch unſre Attribute ausgedrückt wird; wie übrigens Spinoza ſelbſt in der Anmerkung dieſes Lehrſatzes die teilweiſe Gotteserkenntnis zugibt mit den Worten: die Menſchen haben *keine ebenſo klare Erkenntnis von Gott wie von den Gemeinbegriffen*. — Hiermit ſteht auch im Einklang, daß der Menſch nicht, wie Tſchirnhaus und viele andere nach ihm annahmen, eine Modifikation ſämtlicher Modi aller Attribute ſei, ſondern lediglich der beiden ihm bekannten, was Spinoza in ſeiner Antwort an Tſchirnhaus, wie wir geſehen, deutlich zum Ausdruck brachte und was er ſchon vorher im *Kurzen Traktat* (116) feſtgeſtellt: es iſt *in uns nichts Weiteres* als cogitatio und extenſio (ſiehe auch *Eth.* III. S. 155). Auch hier wiederum iſt der Menſch nur ein Teil des übergreifenden Ganzen.

Ein Blick auf Descartes zeigt, daß Spinoza mit dem Gedanken einer nur teilweiſen Gotteserkenntnis keine Sonderſtellung in der Geſchichte ſeiner Zeit einnimmt: er beruft ſich ſelbſt auf ſeinen Lehrer und beweiſt damit, daß er ihm in dieſer Hinſicht Gefolgſchaft leiſtet (*Kurzer Traktat*, 52); und Descartes läßt keinen Zweifel darüber, daß wir zwar *die klare und deutliche Idee* Gottes haben, darum aber nicht glauben dürfen, *daß ſie alles, was in Gott iſt, angemeſſen darböte* (*Prinzipien*, S. 19 ‹*Philoſ. Bibl.*›). Denn in jener *Idee* ſei *das Weſen Gottes enthalten natürlich nur, ſoweit er von mir verſtanden werden kann* (*Meditationen*, 97 ‹ebenda›). *Ich habe überall da, wo ich geſagt habe, Gott könne klar und diſtinkt*

erkannt werden, nur an dieſe endliche und dem Maße unſres Geiſtes angepaßte Erkenntnis gedacht (*Meditationen*, 103).

Ähnlich äußert ſich auch Gaſſendi, der ſcharfſinnige und Descartes nicht ganz ungefährliche kritiſche Beurteiler ſeiner Meditationen, wenn er ihm *einwendet: Man kann höchſtens von Dir ſagen, Du erkennſt einen Teil des Unendlichen, aber darum nicht das Unendliche ſelbſt* (*Meditationen*, 272). *Bedenke, ob es nicht Menſchen oder Engel oder andere Naturen geben könnte, die gelehrter als Du ſind, von denen Du auf verſchiedene Seiten Gottes aufmerkſam gemacht werden könnteſt* (*Meditationen*, 280).

Ein dritter Zeitgenoſſe Spinozas, der in dieſem Zuſammenhange genannt werden darf, iſt Nicole Malebranche, auf den in Verbindung mit der Frage der unendlichen Attribute ſchon Robinſon (461/62) aufmerkſam gemacht und der im dritten Buche ſeiner *Erforſchung der Wahrheit* (München, 1920, 410) die Warnung ausſpricht: *Man hüte ſich vor der gewiſſen Behauptung, daß es nur allein Geiſter und Körper gebe, denkende und ausgedehnte Weſen. Man kann ſich darin irren.* Damit iſt nicht geſagt, daß Spinoza von Malebranche oder dieſer von jenem abhängig iſt; doch hat man wahrſcheinlich machen wollen (Richter, 54—56), daß beide aus *gemeinſamer Quelle* geſchöpft und daß als ſolche Suarez anzuſehen ſei, der mit Spinoza viel Ähnlichkeit zeigt: wird doch auch bei Suarez *auf Grund der realen Vollkommenheit des Univerſums poſtuliert, daß in ihm neben den beiden bekannten ontologiſchen Grundqualitäten auch alle anderen vorhanden* ſeien, *welche irgendwie als eigentümliche denkbar* ſein können, *obwohl ſie ihrer beſonderen Art nach nicht weiter bekannt ſind.* —

Wir faſſen zuſammen: Spinoza ſieht im Menſchen nur einen Teil des Univerſums, nur die *Modifikation* eines kleinen Teils der unendlichen Attribute und iſt daher gezwungen anzunehmen, daß es neben ihm noch die *Modifikationen* der anderen Attribute geben muß, die erſt mit ihm zuſammen die Vollkommenheit des Ganzen ausmachen. Und wie der Menſch nur ein Teil iſt neben anderen Teilen, beſitzt er auch nur eine Teilerkenntnis, erkennt nur *einen beſchränkten Ausſchnitt des Alls, der im Ver-*

gleich zum Ganzen verſchwindend klein heißen muß (Caſſirer, 119/20). Das Ganze als Ganzes wird dadurch aber nicht angetaſtet; das Dogma der Welteinheit bleibt beſtehen, auch wenn man in ſolcher Teilerkenntnis eine Hinneigung zum *Skeptizismus* ſehen will, wie Caſſirer (ebenda) meint. Metaphyſiſcher Dogmatismus und erkenntnistheoretiſcher Skeptizismus ſind Gegenſätze, die hart aneinandergrenzend ſich berühren und daher ſehr wohl nebeneinander Platz haben können in einem Syſtem, das in ſeinen Grundgedanken ſo wenig einheitlich iſt wie das Spinozas und jenen erkenntnistheoretiſchen Zwieſpalt in ſich trägt, von dem wir eingangs ſprachen.

Über das Weſen der unendlichen Attribute iſt damit aber noch nichts ausgemacht und wir müſſen nunmehr endgültig feſtſtellen, daß darüber nicht nur Spinoza nichts ausgemacht hat (aus den erörterten Gründen), ſondern daß darüber auch von uns nichts ausgemacht werden *kann*, ohne Spinoza Gewalt anzutun. Die unendlichen Attribute ſind lediglich das *Andere*, das neben der Welt der Menſchen zur Vollendlichkeit des vorausgeſetzten Ganzen notwendig angenommen werden muß, das aber ſchon deswegen von uns nicht näher beſtimmt werden kann, weil es dann ja ſogleich wieder in irgend einer Weiſe *vermenſchlicht* werden müßte: und das verſtieße durchaus gegen die anti-anthropomorphiſtiſche Grundanſicht Spinozas. Vielleicht bliebe man noch einigermaßen in der *Richtung ſeiner Gedanken*, wenn man ſagte, einige der *anderen* (außermenſchlichen) Teile des Ganzen ſind möglicherweiſe *auch* Modifikationen eines der beiden oder ſelbſt beider bekannter Attribute in Verbindung mit einem oder mehreren der unendlichen — (und in dieſem Sinne könnten ſogar die von Bratuſchek, Stumpf, Huan und auch von Tſchirnhaus verſuchten Löſungen geltengelaſſen werden) —; aber mit ſolchen Verbindungen das geſamte Weſen der unendlichen Attribute ausſchöpfen zu wollen, iſt, wie immer wieder und zum Schluß mit beſonderem Nachdruck betont werden muß, nicht ſpinoziſtiſch und daher, ſoweit der geſchichtliche Spinoza in Frage ſteht, ein von vornherein ausſichtsloſes Beginnen. Vom Standpunkt dieſes Spinoza gelangen

wir in bezug auf das Weſen der unendlichen Attribute vielmehr zu einem völligen ignoramus. Und ſchon das wäre zuviel behauptet, wenn man etwa im Sinne eines erkenntnistheoretiſchen Pluralismus ſagen wollte: Gott, den *wir* als res cogitans und als res extenſa begreifen, wird von anderen möglichen Weſen unter anderen Attributen begriffen; denn damit wäre für dieſe anderen Weſen ein Begriffsvermögen vorausgeſetzt, das von Spinoza aus nicht erweisbar iſt, ſelbſt wenn man auch hier wieder zwiſchen metaphyſiſchem und menſchlichem Begriffsvermögen unterſcheiden wollte. Beſſer und auch mehr im Sinne Spinozas gelegen iſt es, über die metaphyſiſchen unendlichen Attribute ſchlechthin nichts auszumachen.

Unſer Unternehmen freilich erweiſt ſich ſomit letzten Endes als Widerſpruch in ſich: wir wollten von *Spinozas unendlichen Attributen Gottes* ſprechen und fanden, daß man darüber weder ſprechen kann noch darf. Doch iſt dieſer Widerſpruch in dem Gegenſtand unſrer Abhandlung ſelbſt begründet: der metaphyſiſche Dogmatiker Spinoza, der die unendlichen Attribute ſetzen muß, wird in der Frage nach dem Weſen eben dieſer Attribute zum *Agnoſtiziſten* — und teilt das Schickſal aller Metaphyſiker, ſoweit ſie vor ſich ſelbſt ehrlich geblieben.

SPINOZA ON THE UNITY OF SUBSTANCE[1]

BY HARRY AUSTRYN WOLFSON
ASSISTANT PROFESSOR OF JEWISH LITERATURE AND PHILOSOPHY IN HARVARD UNIVERSITY.

I.

In his definition of ſubſtance we have ſeen[2] how Spinoza, reaſoning from the mediæval definition of the term, has arrived at the concluſion that conditional being can in no ſenſe whatever be called ſubſtance. The term is to be applied only to Neceſſary Being, or God. With this as a ſtarting point, Spinoza now proceeds, in the firſt part of the *Ethics*, to deſcribe the nature of ſubſtance, beginning in Propoſitions II—VI, with a diſcuſſion of its unity, which, in manner of treatment, as we ſhall endeavor to ſhow, runs along the line of the mediæval diſcuſſions of the unity of God.

It is philoſophic dualiſm of which Spinoza's diſcuſſion of the unity of ſubſtance is aimed to be a refutation, juſt as theological dualiſm was the target of mediæval diſcuſſions of the unity of God. The philoſophy againſt which Spinoza took the field, ſtarting with the Ariſtotelian diſtinction of matter and form, paſſed through a hierarchy of beings until it ultimately arrived, again like Ariſtotle, at a being, unique and abſolute, who is pure form. In this philoſophy, it may be ſaid, there is to be diſcerned a twofold dualiſm. Not only did it poſit in the world itſelf a duality of matter and form, or, as it was better known in the faſhionable philoſophy of Spinoza's own time, of extenſion and thought, but it alſo maintained the duality of a material, multifarious, changeable world and an immaterial, ſimple, immutable God, who is pure form, whoſe eſſence is thought, and whoſe activity is thinking. Matter and form, in the traditional terminology, are two ſubſtances, which, combined together, form all con-

[1] This is a chapter in a work to be entitled: *Spinoza, the Laſt of the Mediævals; A Study of the Ethica ordine Geometrico Demonſtrata in the light of a hypothetically conſtructed Ethica More Scholaſtico Rabbinicoque Demonſtrata.* —— [2] Cf. *Spinoza's Definition of Subſtance and Mode* in *Chronicon Spinozanum* I.

crete beings which are also called ſubſtances, and by the extenſion of the term ſubſtance, for which he had ſeveral precedents[1], Spinoza ſpeaks of the mediæval contraſt between God and the world again as a contraſt between two ſubſtances. It is upon this latter phaſe of dualiſm, the exiſtence of an immaterial God over againſt a material world, that Spinoza is warring whenever we find him contending againſt the exiſtence of two ſubſtances, in the *Ethics* as well as in the *Short Treatise*.

The object of Spinoza's criticiſm of this kind of dualiſm is not to aboliſh the materiality of the world, after the manner of Berkeley, but rather to aboliſh the immateriality of God. He will endeavor to ſhow that the aſſumption of an abſolutely immaterial God is incompatible with the relation which the mediævals aſſumed to obtain between God and the world, namely, that of cauſe and effect. He will thus introduce into his discuſſion of the unity of ſubſtance the problem of creation, the firſt ſerious problem, it might be ſaid, with which the mediæval religious thinkers encountered when they attempted to identify the Ariſtotelian pure form, a mere logical concept, with the perſonal God of tradition and to uſe it as a working hypotheſis to explain the origin of a created world as well as its governance. The difficulties of the theory of creation, of which the mediævals were not unaware, were many and varied, all ariſing out of the conception of God as an immaterial, ſimple and immutable being, combined with the Neoplatonic principle that *a ſimple element can produce only a ſimple thing*[2]. Spinoza will hardly bring out new difficulties which have not already been thought of and fully discuſſed and anſwered by the mediævals themſelves, but he will inſiſt that their anſwers are a kind of ſpecial pleading which really does not ſolve the problem. Had the *Ethics* been written *more ſcholaſtico rabbinicoque*, Spinoza would have prefaced his argument in propoſitions II—VI with words to the following effect: We shall now proceed to demonſtrate that

[1] Ibidem, p. 105. —— [2] Maimonides *Moreh Nebukim* II, 2. quotations from the *Moreh Nebukim* are from the Engliſh translation by M. Friedländer.

there is no God diſtinguiſhed from the world after the manner of two ſubſtances, one ſpiritual and the other material. For to poſit ſuch a god would involve us in all the difficulties which you have yourſelves noticed in the problem of creation, and from which, deſpite all your efforts, you have not been able to extricate yourſelves completely. We ſhall ſee that even in their preſent form theſe five Propoſitions contain a clear-cut, ſingle conſecutive argument which in its external, logical outline is modelled after the mediæval reaſoning againſt the hypotheſis of two deities and which ſubſtantially embodies the principal mediæval arguments againſt creation.

To the mind of Spinoza, it would ſeem, the widely ſcattered mediæval discuſſions of the problem of the unity of God[1] preſented themſelves in the form of a hypothetico-disjunctive ſyllogiſm. If there were two gods, either they would have to be abſolutely unrelated to each other or there would have to be ſome kind of relation between them. He could clearly ſee why the mediævals would have rejected both theſe alternatives as untenable. Two unrelated gods would imply the exiſtence of two independent worlds, for in one world there could be no adequate diviſion of labour between them; and two related gods would contradict the very conception of god as ſomething abſolutely unrelated. To aſſume ſuch a formulation of the problem in the mind of Spinoza is nothing but to rearrange the mediæval diſcuſſions and weld them into one compoſite argument.

God to the mediævals meant the god of a world. Their conception of God, which was the hybrid product of the joining together of the Ariſtotelian logical principle of prime mover, or firſt cauſe, with the Biblical ethical teaching of a creator and ſupreme ruler, has derived from both theſe ſources its main characteriſtic feature as that of cauſe and creator. A cauſe and

[1] Spinoza discuſſes the problem of the unity of God directly in *Cogitata Metaphyſica* II, 2. He reproduces there two arguments which he characterizes as futile. Both theſe arguments are to be found in Saadia and Bahya ibn Pakuda. Cf. *Emunot ve-Deot* II, 1 and 2, and the correſponding paſſages in *Hobot ha-Lebabot* I, 7, *Third* and *Firſt arguments*.

creator, however theſe terms may have become attenuated, muſt of neceſſity be the cauſe and creator of ſomething. God's thinking, which conſtitutes his ſole activity, muſt either by neceſſity or by deſign objectify itſelf in a world at a certain ſtage in the proceſs of emanation. An idle, quieſcent, paſſive god, a god who has no world to operate upon, would have been an impotent god and an object of commiſeration and pity as the hero of Chamiſſo's ſtory who was without a ſhadow. It therefore follows that, granting two abſolutely independent deities, there would have to be two abſolutely independent worlds. But the exiſtence of more than one world was generally agreed to be impoſſible. For this there was the overwhelming authority of Ariſtotle who with an impreſſive array of arguments had ſhown in the latter part of the firſt book of *De Coelo* (Chapters VIII—IX) that the exiſtence of many worlds was impoſſible. It would thus be neceſſary firſt to eſtabliſh the poſſibility of many worlds before it could be aſſumed that there was more than one God; and, in fact, Creſcas, in his attempt to expoſe the flimſineſs of the philoſophic proofs for the unity of God, attacks the problem from that very angle, ſhowing that the exiſtence of more than one world is not impoſſible[1].

Since there muſt be only one world, within that only world, the argument would proceed, two abſolutely unrelated deities could not be conceived to exiſt and at the ſame time be active. *A duality could only be imagined in this way, either that at one time the one deity is active, the other at another time, or that both act ſimultaneouſly, nothing being done except by both together*[2]. But either of theſe arrangements would be inconſiſtent with the abſolute independence and omnipotence and ſelf-ſufficiency of the deities. To ſay that the two deities act each independently in its own ſphere is likewiſe impoſſible, for *the whole exiſting world is one organic body, all parts of which are connected together . . . . . Hence it is impoſſible to aſſume that one deity be engaged in forming one part, and another deity in forming another part*

[1] *Or Adonai* I, 11, 15 and 19. —— [2] *Moreh Nebukim* II, 1.

of that organic body of which all parts are closely connected together[1]. Here, again, Crescas tries to disprove the philosophic proof for unity by suggesting a possibility, with what success does not concern us here, of an adequate division of labour between two gods within this organic world[2].

If two absolutely mutually independent deities are impossible, the mediævals would then consider the case of two deities having something in common. Such deities, however, could not properly be called two unless in addition to their possessing something in common they also possessed something in which they differed. But what would that something be in which they differed? Usually in things which are said to have something in common and something in which they differ the identity implied is that of a common genus and the diversity is that of a specific difference, or the identity is that of a common species and the diversity is that of an individual difference, such as accidental qualities. It is for this reason that bodiless spiritual beings, between which there is no generic or specific or individual difference, cannot be counted. *Incorporeal bodies can only be numbered when they are forces situated in a body the several forces must then be counted together with substances or objects in which they exist*[3]. If two deities therefore existed, having something in common and something in which they differed, they would have to possess the metaphysical distinction of genus and species, or, still worse, they would have to possess physical qualities. Both these are contrary to the very nature of God, who must be absolutely simple and indivisible. The argument is stated as follows: *We say to him who believes that there is more than one God that the essence of the two gods must inevitably be one or more than one. If he says the essence is one, then the thing is one, and there is not more than one Creator; and if he says that the essence of the one deity is unlike that of the other, then it would be necessary to posit a certain difference between them*[4].

[1] Ibidem. —— [2] *Or Adonai* I, 11, 19. —— [3] *Moreh Nebukim* II, Introduction, Prop. XVI. —— [4] Bahya ibn Pakuda, *Hobot ha-Lebabot* I, 7, (4), cf. Saadia, *Emuncot ve-Deot* II, 2 and Maimonides, *Moreh Nebukim* II, 1 and I, 75, (2).

There is only one way, the mediævals would conclude, in which purely immaterial beings can be counted, and that is when they are related to each other as cauſe and effect. Such is the caſe of the Intelligences which preside over the ſpheres. Though immaterial, ſtill they are numbered, their number correſponding to that of the ſpheres[1]. The baſis for their number, according to the view held by Avicenna, is that in the proceſs of emanation they proceed in ſucceſſion from one another, thus being the cauſe of one another. *Hence purely ſpiritual beings, which are neither corporeal nor forces ſituated in corporeal objects, cannot be counted, except when conſidered as cauſe and effect*[2]. Number in this ſenſe, however, could not be applied to two deities. If two deities were poſtulated to exiſt, they could not bear to each other the relation of cauſe and effect, one being produced by the other, for that would run counter to the very conception of God as an uncauſed being. *The hypotheſis that there exiſt two gods is inadmiſſible, becauſe abſolutely incorporeal beings cannot be counted, except as cauſe and effect*[3].

This then is the mediæval argument againſt a duality of gods as, we aſſume, was formulated in Spinoza's mind. It begins with the alternative that two deities either would have to be abſolutely different from each other or would have to have ſomething in common. Showing the impoſſibility of the firſt alternative, it proceeds to reaſon againſt the ſecond alternative by pointing out that if two gods were not abſolutely different from each other they would have to be abſolutely the ſame, inaſmuch as their natures could not be divided by being partly different and partly the ſame. Nor, having the ſame nature, could they be differentiated by their relation to each other as cauſe and effect. Whithin this framework Spinoza's five Propoſitions arrange themſelves in logical order, forming the following conſecutive argument:

There are no two ſubſtances, that is to ſay, an immaterial God

[1] Cf. *Moreh Nebukim* II, 4. —— [2] Ibid. II, Introduction, Prop. XVI. —— [3] Ibid. II, 1, Firſt Proof.

and a material world, for, if there were, the following two alternatives are inevitable:

A. God would be abſolutely different from the world, and hence have nothing in common with it, for *two ſubſtances having different attributes have nothing in common with one another* (Propoſition II)[1], but then,

a) there could be no cauſal relation between God and the world, for *if two things have nothing in common with one another, one cannot be the cauſe of the other* (Propoſition III).

B. Or, God and the world would not be abſolutely different, but then, God and the world would have to be abſolutely the ſame, for the following reaſons:

a) Things are ſaid to be two only when they differ in eſſential or accidental qualities, for *two or more diſtinct things are diſtinguiſhed from one another, either by the difference of the attributes of the ſubſtances, or by the difference of their affections* (Propoſition IV).

b) Conſequently, if God and the world were of the ſame nature and differed neither in accidental nor in eſſential qualities, they could not be called two, for *in nature there cannot be two or more ſubſtances of the ſame nature or attribute* (Propoſition V).

c) To ſay that God and the world would differ in ſo far as one is the cauſe of the other is impoſſible, for *one ſubſtance cannot be produced by another ſubſtance* (Propoſition VI).

The logical order of theſe Propoſitions and their ſyllogiſtic form is thus quite apparent. But we muſt clothe this bare, ſkeletonlike outline with a body, in order to give to the Propoſitions meaning and weight. Spinoza does not manipulate his terms, according to certain rules of the game, as if they were pawns on the cheſs-board, for the mere pleaſure of the play. There is always some concrete application in his reaſoning. His Propoſitions and their proofs, whenever they are not an interpretation of facts of nature, are to be taken as a criticiſm of the philoſophy upon which he was nurtured.

[1] Quotations of the *Ethics* are from the Engliſh translation by W. H. White.

Propoſition II contains Spinoza's reſtatement of the mediæval view concerning the diſtinction between God and the world. The eſſence of God, according to this view, is ſo different from the eſſence of the world that no attribute can be predicated of them in the ſame, or in any related, ſenſe. All terms uſed in deſcribing the divine nature are to be taken as homonymous terms, none of them having the meaning with which it is aſſociated in our mind, and none of them conveying to our mind any direct knowledge of the divine nature which muſt always remain unknowable and ineffable. When the mediævals ſpeak of a knowing God or a living God they do not mean to attribute to God a kind of knowledge or life which he ſhares in common with other beings, for knowledgeand life in their application to God muſt have an abſolutely different and unique meaning. *When they aſcribe to God eſſential attributes, theſe ſo-called eſſential attributes ſhould not have any ſimilarity to the attributes of other things, and ſhould according to their own opinion not be included in one and the ſame definition, juſt as there is no ſimilarity between the eſſence of God and that of other beings*[1]. Again, *this is a deciſive proof that there is, in no way or ſenſe, anything common to the attributes predicated of God, and thoſe uſed in reference to ourſelves; they have only the ſame names, and nothing elſe is common to them*[2]. Referring to this view, Spinoza ſays: *Two ſubſtances having different attributes have nothing in common with one another* (Propoſition II) — that is to ſay, when the ſame attributes, predicated of two ſubſtances, are homonymous terms, uſed in abſolutely different and unrelated ſenſes, the predication of theſe attributes does not imply any real relationſhip in the eſſence of the two ſubſtances. The term *attributa* in this Propoſition ſhould be taken ſimply in the ſenſe of grammatical predicates which, as will be ſhown in another chapter, is one of the ſenſes in which the term is uſed by Spinoza.

The refutation of this view is given in Propoſition III. Spinoza ſeems to be challenging the mediævals in the following words:

[1] *Moreh Nebukim* I, 56. —— [2] Ibidem.

If you ſay that the divine nature is abſolutely different from the nature of the world, how then can you interpret your traditional creation, as moſt of you do, in terms of Avicennean emanation and call your creative God an emanative cauſe?

The theory of emanation maintains that the entire univerſe with all its manifold finite beings is the unfolding of the infinite divine nature, the product of its thinking. There is nothing in the univerſe which is not involved in the nature of God, and nothing happens in the univerſe which does not emanate from Him. *God being incorporeal, and every thing being the work of Him as efficient cauſe, we ſay that the univerſe has been created by divine influence (or, emanation'), and that all changes in the univerſe emanate from Him*[1]. It is for this reaſon that God is ſaid to know particulars by virtue of His knowledge of Himſelf[2]; it is alſo for this reaſon that it is ſaid that by our contemplation upon the nature of the univerſe we may arrive at the knowledge of the nature of God[3]. This kind of relation which God is ſaid to bear to the world is a cauſal relation of a particular kind, unlike the cauſal relation of corporeal agents to the objects upon which they operate. It is called emanative cauſation. *The exiſtence of actions of purely incorporeal beings, in every caſe of change that does not originate in the mere combination of elements, is now firmly eſtabliſhed. Theſe actions do not depend on impact, or on a certain diſtance. They are termed influence (or ‚emanation'), on account of their ſimilarity to a water-ſpring*[4].

This principle of emanation, which was primarily introduced to obviate the difficulty of how an incorporeal agent could act upon a corporeal object, was found to be inſufficient even in the eyes of the mediævals, whoſe ſtrictures upon this point will be quoted later. Even after interpoſing a ſeries of immaterial intermediaries between God and the world, they were ſtill haraſſed by the queſtion how matter could ultimately ariſe if it is not to

[1] *Moreh Nebukim* II, 12. —— [2] Cf. Gerſonides, *Milhamot Adonai* III, 4, (Riva di Trenta edition, p. 23v) and Crescas, *Or Adonai* II, 1, 4, (Vienna edition, p. 32b). —— [3] Cf. Bahya ibn Pakuda, *Hobot ha-Lebabot* II. —— [4] *Moreh Nebukim* II, 12.

be found originally in the nature of God. One of the ſolutions offered is that God as the emanative cauſe of the univerſe does not act by neceſſity but by volition, and conſequently all variety in nature, due to the exiſtence of matter, as well as matter itſelf, is to be attributed to the deſign and determination of God[1].

The principal points in this mediæval view, ſo far as we are here concerned, are three. God is the emanative cauſe of the world, with all that it implies. But God is immaterial, and how could a material world emanate from Him? The answer is that God acts by volition and deſign.

In oppoſition to this, Spinoza denies the immateriality of God as well as will and deſign in His action. He does not heſitate to ſpeak of God as the cauſe of the world, but he inſiſts that the cauſality muſt be mechanical and not conſcious. As againſt thoſe *who think that God is a free cauſe*, and that He creates *by a certain abſolute will*, he argues: *I think that I have ſhown with ſufficient clearneſs* (Propoſition XVI) *that from the ſupreme power of God, or from His infinite nature, infinite things in infinite ways, that is to ſay all things, have neceſſarily flowed, or continually follow by the same neceſſity, in the ſame way as it follows from the nature of a triangle, from eternity and to eternity, that its tree angles are equal to two right angles*[2]. This conception of God as a neceſſary cauſe is laid down by Spinoza in Axioms III, IV, and V, at the beginning of *Ethics* I. The term cauſe which occurs in theſe Axioms does not mean cauſe in general but is to be taken as referring to God, or ſubſtance, in its relation to the world. In Axiom III, he affirms that God acts by neceſſity: *From a given determinate cauſe an effect neceſſarily follows*. Since God acts by neceſſity and not by volition, there is nothing in the nature of the world that is not in the nature of God; the two muſt be mutually implicative. *The knowledge of an effect depends upon and involves the knowledge of the cauſe* (Axiom IV), for *thoſe things which have nothing mutually in common with one*

[1] Ibid.II, 22. —— [2] *Ethics* I, Prop. XVII, Schol.

another cannot through one another be mutually underſtood, that is to ſay, the conception of the one does not involve the conception of the other (Axiom V). Starting, therefore, with his own premiſe that God acts by neceſſity, he argues againſt the mediævals, that if God's nature be eſſentially different from the nature of the world, He could not be the cauſe of the world, for *If two things have nothing in common with one another, one cannot be the cauſe of the other* (Propoſition III). In an earlier verſion of the ſame Propoſition, the argument is ſtated more directly. *That which has not in itſelf ſomething of another thing, can alſo not be a cauſe of the exiſtence of ſuch another thing*[1] — — that is to ſay, if God is immaterial, He could not be the cauſe of a material world.

Spinoza, however, knew that by this he had not yet fully ſucceeded in reducing his opponents to silence. To tell them that God could not be the cauſe of the material world, if He were aſſumed to be immaterial, would only evoke the reply that it was juſt to meet this difficulty that emanation was introduced to take the place of direct creation. God as the direct cauſe of matter would indeed be impoſſible. But emanation claims only that God is the cauſe of a ſingle Intelligence, a purely ſpiritual being, as devoid of matter as God Himself. It is this pure ſpirit of which God is the cauſe; and matter proceeds not directly from God but from the Intelligences. *In accordance with this axiom, Ariſtotle holds that the direct emanation from God muſt be one ſimple Intelligence, and nothing elſe*[2]. Again, *from the Neceſſary Exiſtent only one thing can proceed without an intermediary, but many things can proceed from Him by order of ſucceſſion and through intermediaries*[3]. Reduced to Spinoza's terminology, it may be ſaid, that there are two subſtances, namely, God and the firſt Intelligence, who are related to each other as cauſe and effect. Why ſhould that be impoſſible?

The anſwer to this is to be found in Propoſitions IV, V and VI, in which Spinoza will endeavor to ſhow that the interpoſition

[1] *Short Treatiſe*, Appendix I, Axiom 5. — [2] *Moreh Nebukim* II, 22. — [3] Algazali, *Makaſid al-Falaſiſah* II, 2, § 10 (p. 143).

of incorporeal intermediaries was merely a makeſhift and did not really ſolve the problem how a purely ſpiritual God could produce a material world.

To begin with, Spinoza repeats the queſtion raiſed with reſpect to the hypotheſis of two deities, namely, by virtue of what could God and the firſt intelligence be called two? In order to be capable of number, things muſt be diſtinguiſhed either as ſeparate ſubſtances or as ſeparate modes; or, to put it in the words uſed by Spinoza elſewhere, the diſtinction between them muſt be either *realis* or *modalis*[1], for extramental being, that is, real being (*ens reale*) as diſtinguiſhed from fictitious being (*ens fictum*) and being of reaſon (*ens rationis*)[2], muſt be either ſubſtances or modes. Hence Propoſition IV: *Two or more diſtinct things are diſtinguiſhed from one another, either by the difference of the attributes of the ſubſtances, or by the difference of their affections.*

Continuing this line of reaſoning, he endeavours to prove that the firſt Intelligence, in the mediæval theory, could not be diſtinguished from God and ſtill have ſomething in common with Him, but that the two would have to be either abſolutely different or absolutely identical.

God and the firſt Intelligence, he argues, could not be ſaid to be diſtinguiſhed from each other *realiter* by differing only in part of their nature, that is to ſay, by their having ſomething in common and ſomething in which they differed. For ſince God is the higheſt genus, He could not ſhare anything in common with any other being, as that would conſtitute His genus. If God is therefore to be diſtinguiſhed from the firſt Intelligence *realiter*, He will have to differ from the latter in His entire nature, having no attribute in common with it. He thus ſays: *If they are diſtinguiſhed only by difference of attributes, it will be granted that there is but one ſubſtance of the ſame attribute* (Propoſition V, Demonſtration). God and the firſt Intelligence would therefore have to be abſolutely different from each other.

[1] *Short Treatiſe*, Appendix I, Prop. I, Proof. —— [2] Cf. *Cogitata Metaphyſica* I, 1.

Still leſs could it be ſaid that God and the firſt Intelligence differed in accidental qualities. Spinoza does not attempt to refute this on the ground that the mediæval immaterial God and pure Intelligences could not poſſeſs qualities which are accidental to matter. He knew quite well that for the mediævals that would form no obſtacle. They could interpret theſe qualities attributed to God and the Intelligences in the ſame way as they interpreted the divine attributes, either as external relations, according to thoſe who take ſome attributes as external relations[1], or as actions and negations, according to thoſe who reject relations[2]. He attacks it, however, from another angle. He ſeems to ſay to his imaginary opponents: However you would take theſe qualities, as relations, actions or negations, you would have to admit that they are ſomething external, that they are diſtinctions exiſting only in relation to our own mind, in no way affecting the nature of God and the Intelligence. In their own nature and eſſence, therefore, God and the Intelligence would be identical and hence one. To quote him: *But if they are diſtinguiſhed by difference of affections, ſince ſubſtance is prior by nature to its affections* (Prop. I), *the affections therefore being placed on one ſide, and the ſubſtance being conſidered in itſelf, or, in other words* (Def. 3 and Ax. 6), *truly conſidered, it cannot be conceived as diſtinguiſhed from another ſubſtance* (Prop. V, Demonſt.).

The upſhot of this is that God and the firſt Intelligence would have to be either abſolutely different or abſolutely identical, inasmuch as *in nature there cannot be two or more ſubſtances of the ſame nature or attribute* (Prop. V).

Spinoza would have been quite ſatisfied, on merely logical grounds, in aſſuming that God and the firſt Intelligence are of abſolutely the ſame nature and are to be diſtinguiſhed only in ſo far as the former is related to the latter as cauſe to effect. But he would inſiſt that this identity would mean that both God and the Intelligence muſt be material, that is to ſay, they muſt

[1] Cf. Judah ha-Levi, *Cuzari* II, 2 and Abraham ibn Daud, *Emunah Ramah* II, 3. ——
[2] Cf. *Moreh Nebukim* I, 52 and 58.

have extenſion as one of their attributes. His own view, as we ſhall ſee, is only a modified form of ſuch a doctrine. But the mediæval thinkers were far from acknowledging ſuch an identity. They were all agreed on the abſolute immateriality of God, though there was ſome difference of opinion as to the immateriality of the Intelligences. Matter makes its firſt appearance in the Intelligences themſelves, according to thoſe who like Ibn Gabirol held the Intelligences to be material, or ariſes from the particular nature of the Intelligences, according to thoſe who believed that while the Intelligences are immaterial they poſſeſs in their nature a certain poſſibility which ultimately gives riſe to matter. In either caſe, they all conſider God to be different from the Intelligences; and ſtill they all agree that God is the cauſe of the Intelligences. The difficulty raiſed by Spinoza in Propoſition III thus occurs again, and is reſtated by him in Propoſition VI: *One ſubſtance cannot be produced by another.*

Propoſition VI, as will have been noticed, is a repetition of Propoſition III, and in fact its demonſtration is baſed upon the latter propoſition. Likewiſe the ſecond demonſtration of the corollary of Propoſition VI is a reproduction of the demonſtration of Propoſition III. Furthermore, in Oldenburg's letter (Epiſtola III) as well as in Appendix I to the *Short Treatiſe* the equivalents of Propoſition III are given as axioms upon which the equivalents of Propoſition VI are baſed as propoſitions. That both theſe ſhould occur in the *Ethics* as Propoſitions would ſeem to need ſome explanation. However, in the light of the logical outline in which we have ſhown theſe Propoſitions to be connected, there is ample juſtification for this ſeemingly uſeleſs repetition.

Our discuſſion of theſe five Propoſitions may be brought to a concluſion by the following remark on the Corollary in Propoſition VI. The Corollary begins with the ſtatement *Hinc ſequitur ſubſtantiam ab alio produci non poſſe* and ends with a ſimilar ſtatement *Ergo ſubſtantia abſolute ab alio produci non poteſt.* In *Short Treatiſe* I, 2, the proof of the third propoſition, *that one*

ſubſtance cannot produce another, which is the ſame as Propoſition VI, in *Ethics* I, is given as follows: *Should any one again maintain the oppoſite, we aſk whether the cauſe, which is ſuppoſed to produce this ſubſtance, has or has not the same attributes as the produced [ſubſtance]*. The latter is impoſſible, becauſe *ſomething cannot come from nothing*. Similarly in the proof of the firſt propoſition given in the foot-note in the ſame chapter of the *Short Treatiſe* it is ſaid, that if there were a finite ſubſtance, *it would neceſſarily have ſomething which it would have from nothing*. Likewiſe in Epiſtola IV Spinoza produces Propoſition III, which he proves as follows: *Nam quum nihil ſit in effectu commune cum cauſa, totum, quod haberet, haberet a nihilo*. In the light of theſe paſſages, the concluſion of the Corollary might be interpreted to mean, *Ergo, ſi ſubſtantia abſolute produci poſſet, a nihilo deberet produci*. The main point of the Corollary would thus be to ſhow that if the material world were produced by an immaterial God, ſomething would be produced from nothing. The force of this argument as well as its hiſtorical background will be dealt with in the ſecond part of this paper, in the discuſſion of the *Short Treatiſe*, to which we now turn.

II.

The ſecond chapter of the firſt Part of the *Short Treatiſe*, which bears the title *What God Is*, is again, like Propoſitions II—VI of the *Ethics* I, a criticiſm of mediæval dualiſm. Our comments upon this chapter will therefore occaſionally have to dwell upon matters which have already been dealt with in our discuſſion of the *Ethics*. Whenever ſuch a repetition occurs, it is to be excuſed on the ground that it could not be avoided, unleſs we preferred to be economical at the expenſe of clearneſs and completeneſs.

Mediæval dualiſm conſiders God as ſomething eſſentially different from the world. God is pure form; the world is material. As a corollary to this, the world is conceived to have all the imperfections of which God as pure ſpirit is free. The world is

furthermore the creation of God; the world is thus called conditional being whereas God is abſolute being. Since creation is aſſumed to be in time, the world is ſtill further contraſted with God as the temporal with the eternal. The creation of the world was not by a ſingle act but rather by a proceſs of emanation. Matter did not come directly from God; it has made its appearance at a certain ſtage in the devolution of the iſſue of divine thought. God is pure thought, and His only activity is thinking. But as His thinking is a creative power, it becomes objectified in a thought, known as Intelligence, which, while immaterial like God Himſelf, according to the prevailing view, is of a leſs perfect order, inasmuch as by its nature it is only a poſſible being, having a cauſe for its exiſtence. The thought of this Intelligence, which is ſaid to poſſeſs a dual nature, objectifies itſelf in another Intelligence and a ſphere. So the proceſs goes on until at a certain ſtage craſs matter appears which is the baſis of the ſublunar world. The world thus poſſeſſes imperfections which are not found in the original thinking eſſence of God.

In the language of Spinoza theſe mediæval contraſts between God and the world are expreſſed in the phraſes *infinite ſubſtance* and *finite ſubſtance*. It is Spinoza's purpoſe in his discuſſion of *What God Is* to aboliſh this dualiſm between the thinking eſſence of God and the material, or extended, eſſence of the world, to identify God with the wholeneſs of nature, and to conclude *that we poſit extenſion as an attribute of God*. He begins by denying the mediæval conception of a hierarchy of ſubſtances, falling into a general diviſion of ſpiritual and material ſubſtances, or infinite and finite, aſſerting *that there is no finite ſubſtance; but that every ſubſtance muſt be infinitely perfect in its kind*. If the mediævals therefore are pleaſed to ſpeak of the world as an emanation of the divine thinking eſſence, that divine thinking eſſence muſt contain the material element of which the world is made, *that is to ſay, that in the infinite underſtanding [Verſtand*=thought*] no ſubſtance can be more perfect than that which already exiſts in nature*[1].

[1] Quotations of the *Short Treatiſe* are from the Engliſh translation by A. Wolf.

Spinoza proves this propoſition by the method employed by him elſewhere, *ex abſurdo contradictorio*, for *ſhould any one want to maintain the oppoſite, we would aſk the following queſtion*. Suppoſe, he ſays, God is a tranſcendental being, purely immaterial, and beſide Him there is a material created ſubſtance. The queſtion would then be raiſed, how did this material world come into being? You would have to reſort to the various theories of creation offered by the mediævals. But none of theſe is free from inſurmountable difficulties. And hereupon Spinoza proceeds to diſcuſs ſome of the difficulties of creation and their attempted ſolutions by the mediævals.

In the claſſic writings of Jewiſh philoſophers the diſcuſſion of the problem of creation opens with a conſideration of the Epicurean theory of a world having a beginning in time but without neceſſarily having come into exiſtence through a God. Says Saadia: *After it had become perfectly clear to me that all things are created, I began to inquire whether they could have been produced by themſelves or they could not have been produced except by ſome agent outſide themſelves*[1]. Says alſo Bahya: *The propoſitions by which may be proved that the world has a creator by whom it has been created from nothing are three: Firſt a thing cannot produce itſelf . . . . For anything coming into exiſtence after it had been without exiſtence muſt inevitably ſatisfy either one of theſe conditions — either it has come into exiſtence through itſelf or it has come into exiſtence through ſomebody elſe*[2]. Similar alluſions to a theory of creation through itſelf, or what is better known as creation by chance, abound alſo in the writings of Maimonides[3], Gerſonides[4], and Creſcas[5].

Following his maſters Spinoza ſimilarly begins his inquiry by asking *whether this ſubſtance is finite through itſelf . . . . or whether it is thus finite through its cauſe*.

Spinoza's refutation of this firſt alternative is found in two verſions, one given in the text and the other in the foot-note.

[1] *Emunot ve-Deot* I, 2. — [2] *Hobot ha-Lebabot* I, 5. — [3] *Moreh Nebukim* II, 13 and 20. — [4] *Milhamot Adonai* VI, 1, 6. — [5] *Or Adonai* III, 1, 3, (p. 63 b).

The latter is not much unlike the refutation given by Saadia. It reads as follows: *It could not have done ſo itſelf, becauſe having been infinite it would have had to change its whole eſſence.* The following is Saadia's anſwer: *If we take any of the exiſtent things and aſſume it to have made itſelf, we know that after its coming into exiſtence it muſt poſſeſs a ſtill greater power and ability to create ſomething like itſelf. If it could therefore produce itſelf when it was weak and in a ſtate of non-exiſtence, it ſhould be able to produce ſomething like itſelf after it has become powerful and attained a ſtate of exiſtence. Seeing, however, that it cannot produce ſomething like itſelf when it is powerful, certainly it could not have produced itſelf when it was weak*[1]. The underlying aſſumption in both theſe refutations is that the ſubſtance, having made itſelf, could not ſo change its nature as to become leſs powerful or leſs infinite than before it had made itſelf.

Thus diſpoſing of creation through itſelf, Spinoza takes up the ſecond alternative ſuggeſted by the mediævals, namely, that *it is made finite by its cauſe, which is neceſſarily God.* Againſt this alternative Spinoza raiſes three objections, one of which is found both in the text and in the foot-notes; the other two are given only in the foot-notes. It is my purpoſe to ſhow that theſe arguments are directed againſt mediæval attempts to remove two great difficulties with regard to the theory of creation and furthermore to ſhow that Spinoza's arguments themſelves are taken from the mediæval discuſſions.

One of the difficulties about creation in time which the mediævals grappled with is its obvious inconſiſtency with the omnipotence and immutability of God, or, as Maimonides puts it, with the belief *that all wants, changes, and obſtacles are abſent from the eſſence of God*[2]. An omnipotent and immutable God could not be conceived as being active at one time and inactive at another. And then, too, why did God chooſe one time rather than another for creation? To quote the argument from Maimonides: *An agent is active at one time and inactive at another,*

[1] *Emunot ve-Deot* I, 2. —— [2] *Moreh Nebukim* II, 18.

according as favorable or unfavorable circumſtances ariſe . . . . As, however, God is not ſubject to accidents which could bring about a change in His will, and is not affected by obſtacles and hindrances that might appear or disappear, it is impoſſible, they argue, to imagine that God is active at one time and inactive at another[1].

In anſwer to this difficulty, Maimonides draws a diſtinction between the actions of God and the actions of created beings. Human action is an exercise of power, or free will, which is dependent upon external conditions; God's action is an exerciſe of pure or abſolute will and is entirely ſelf-ſufficient. *Every being that is endowed with free will and performs certain acts in reference to another being, neceſſarily interrupts thoſe acts at one time or another, in conſequence of ſome obſtacles or changes . . . Thus changed circumſtances change his will, and the will, when it meets with obſtacles, is not carried into effect. This, however, is only the caſe when the cauſes of the actions are external; but when the action has no other purpoſe whatever but to fulfil the will, then the will does not depend on the exiſtence of favorable circumſtances. The being endowed with this will need not act continually even in the abſence of all obſtacles, becauſe there does not exiſt anything for the ſake of which it acts, and which, in the abſence of all obſtacles, would neceſſitate the action: the act ſimply follows the will*[2].

A ſomewhat different turn to this ſame argument is given by Gerſonides. Creation, he ſays, is an exerciſe not only of the divine abſolute will but of the divine disintereſted good-will. *If God created the world for His own benefit, there would be ſome ground for this difficulty. But ſince it has been made clear that God derives no benefit from His creation and that creation was only an act of goodneſs and kindneſs, the time and manner of creation muſt be attributed to His will*[3].

Drawing upon theſe paſſages of Maimonides and Gerſonides, without neceſſarily following them, Spinoza ſimilarly argues

[1] Ibid. II, 14, Sixth Method. Cf. *Milhamot Adonai* VI, 1, 3, (p. 49vb) and *Or Adonai* III, 1, 1. —— [2] *Moreh Nebukim* II, 18, Second Method. —— [3] *Milhamot Adonai* VI, 1, 18, Ninth Doubt.

that the creation of a finite world by an infinite God would be incompatible with divine power and with divine will or good-will. *Further, if it is finite through its cauſe this muſt be ſo either becauſe its cauſe could not give more, or becauſe it would not give more. That he ſhould not have been able to give more would contradict his omnipotence; that he ſhould not have been willing to give more, when he could well do ſo, favors of ill-will, which is nowise in God, who is all goodneſs and perfection.*

Both Maimonides and Gerſonides, however, felt the weakneſs of their ſolution. To attribute creation in time to divine will, or good-will, would indeed ſave divine omnipotence and immutability, but it would ſtill allow for change in divine will. *But, ſome might aſk, even if we admit the correctneſs of all this, is not change imputed in the fact that the will of the being exiſts at one time and not at another*[1]*?* While in one place Maimonides attempts to anſwer it by drawing a rather arbitrary line of diſtinction between human will and divine will, the latter of which he declares to be a homonymous term[2], in another place he anſwers it in the following words: *The queſtion remains, Why has this thing been produced now and not long before, ſince the cauſe has always been in exiſtence? The anſwer is that a certain relation between cauſe and product has been abſent, if the cauſe be corporeal; or, that the subſtance has not been ſufficiently prepared, if the cauſe be incorporeal*[3].

In a like manner Gerſonides applies the ſame anſwer to his own theory of creation. Unlike Maimonides he does not believe in abſolute *ex nihilo*. The world according to him was created from a primordial, formleſs matter which co-exiſted with God from eternity, the act of creation being nothing but the inveſtiture of the formleſs matter with form. The choice of a particular time for creation was determined not by a change in the will of God but by the nature of the matter out of which the world was created. This, according to him, would militate neither

[1] *Moreh Nebukim* II, 18, Second Method, and cf. *Milhamot Adonai, loc. cit.* —— [2] *Moreh Nebukim, loc. cit.* —— [3] *Moreh Nebukim* II, 12.

againſt the immutability of the divine will nor againſt divine omnipotence: *One might ſay that inasmuch as God exiſts always in the ſame manner, His will muſt alſo remain always the ſame; by aſſuming therefore that God wills to do a thing at one time and does not will to do it at another, there muſt inevitably be a change in the divine nature. To him we anſwer that the nature of the material, primordial element is ſuch that it requires that the exiſtence of the good in it ſhould have a beginning in time, inasmuch as that good muſt come to it from ſomething without itſelf, as has been ſhown before, whence it has alſo been proved that the world muſt be created. This being the caſe, it is clear that the exiſtence of the good in this material, primordial element is due to God, whereas the fact that that good did not exiſt in it from eternity is due to the imperfect nature of that primordial element, which imperfection has ſerved us as a proof that the good in it muſt be created, for were it not for this, we have ſhown, the good in it would have come into being without an efficient cauſe, which would be abſurd, as has already been pointed out. This being the caſe, the coming of the world into exiſtence neceſſarily had to be at a certain time. There is no reaſon therefore in the queſtion, why God did not create the world at an earlier time, becauſe whatever time God created it before this time, the ſame queſtion could ſtill be aſked. And juſt as God cannot be described as poſſeſſing the power to create in a thing two oppoſites at the ſame time, inasmuch as He is prevented from doing ſo by the nature of the object receiving the action, ſo alſo cannot God be described as having the power of making the good exiſt from eternity in the material element out of which the world was created, for the imperfection in the nature of that element requires it that the good in it ſhould be created in time*[1].

Againſt both theſe paſſages Creſcas argues that abſolute nothingneſs and formleſs matter cannot be ſaid to poſſeſs any nature which would require that its creation ſhould take place at a certain particular time. His argument againſt Maimonides reads as follows: *The queſtion ſtill remains, What has made God*

[1] *Milhamot Adonai* VI, 1, 18, Ninth Doubt.

create at one time rather than at another. For it would ſeem that it could not be explained by any other reaſon except that it was the will of God. For if it were for ſome other reaſon, that reaſon would inevitably have to be found either in the Agent who performed the action, or in the object upon which the action was performed, or in ſomething outſide both the Agent and the object, as, e. g., the organs through which the action was performed. It could not be in the Agent, for His relation to all times is the ſame; nor could it be in the object, for it is nothing but non-exiſtence; a fortiori could it not be in ſomething external, for there is nothing external[1]. Againſt Gerſonides he argues in this wiſe: *That the change would have taken place without a cauſe can be eaſily ſhown from what has already been ſaid. For if the change of God's will had a cauſe, that cauſe would have to be found either in God or in the eternal, formleſs matter, inasmuch as there is nothing elſe beſides theſe two. But the relation of God is the ſame to all times and ſo alſo is the relation of that eternal, formleſs matter, and of all that ariſes from it, the ſame to all times. Thus there could be no cauſe for the change of will implied in chooſing a particular time for creation*[2].

This tilt of Creſcas againſt Maimonides and Gerſonides is unqueſtionably the ſource of Spinoza's argument given in the footnote: *To ſay to this that the nature of the thing required ſuch [limitation] and that it could not therefore be otherwiſe, that is no reply: for the nature of a thing can require nothing while it does not exiſt.*

The ſecond great difficulty of creation which the mediævals grappled with is the explanation as to how this material, multifarious world could have ariſen from the ſimple, immaterial divine thinking eſſence. *Ex nihilo nihil fit.* This Ariſtotelian principle is repeated in Jewish philoſophic literature from the earliest time[3]. Matter could not have originated in God, for it is excluded from His nature. Whence did it come then? The problem is ſtated by Jewiſh philoſophers in the Neoplatonic

[1] *Or Adonai* III, 1, 4, (p. 66b). —— [2] *Ibidem*, (p. 68b). —— [3] Cf. *Emunot ve-Deot* I, 2 and *Hobot ha-Lebabot* I, 5.

formula that *a ſimple element can produce only a ſimple thing*[1]. Crescas expreſſes the impoſſibility of matter ariſing directly from God in the following words: *Inasmuch as this matter* [in Gerſonides' theory] *is extremely imperfect, it could not have come by neceſſity from God who is infinitely perfect*[2].

The theory of emanation which purported to be a ſolution of this difficulty was found to be unſatisfactory by both Maimonides and Gerſonides. If everything muſt emanate from God and if in God there is nothing material, how could matter appear at all at any ſtage of emanation unleſs you say it ſprang up out of nothing and is in no way traceable to God? It was this reaſoning that forced Maimonides to make emanation a conſcious proceſs and Gerſonides to accept the Platonic theory of the preexiſtence of an eternal, formleſs matter. Their ſolutions, however, do not intereſt us now. We are intereſted only in their ſtatement of the problem. Says Maimonides: *I ask the following queſtion: Ariſtotle holds that the firſt Intelligence is the cauſe of the ſecond, the ſecond of the third, and ſo on, till the thouſandth, if we aſſume a ſeries of that number. Now the firſt Intelligence is undoubtedly ſimple. How then can the compound form of exiſting things come from ſuch an Intelligence by fixed laws of nature, as Ariſtotle aſſumes? . . . By what law of nature did the ſpheres emanate from the Intelligences? What relation is there between material and immaterial beings*[3]*?* Says Gerſonides: *This analogy when cloſely examined, will be found to fall ſhort of proving that matter can be created from abſolute nothing. Only forms can ariſe in this manner but not matter. In general, form can produce ſomething of its own kind; hence it produces forms, for all forms are things of reaſon; but how could it produce materiality*[4]*?*

These discuſſions as to the riſe of matter are reflected in the following argument of Spinoza alſo given in a foot-note. *That there can be no finite ſubſtance is clear from this, namely, that,*

[1] *Moreh Nebukim* II, 22. —— [2] *Or Adonai* III, 1, 4, (p. 68a). —— [3] *Moreh Nebukim* II, 22. —— [4] *Milhamot Adonai* VI, 1, 17, (p. 60ra). A parallel ſtatement in *Ethics* I, Prop. XV, Schol. is cited by Joël in *Lewi ben Gerſon als Religionsphiloſoph*, p. 78, n. 1.

if ſo, it would neceſſarily have ſomething which it would have from nothing, which is impoſſible. For whence can it derive that wherein it differs from God? Certainly not from God, for He has nothing imperfect or finite, etc. So, whence then but from nothing? We have already called attention to other paſſages where the ſame argument is advanced by Spinoza.

This firſt propoſition of the *Short Treatise*, as will have been noticed, correſponds to Propoſitions II and III of *Ethics* I. The ſecond propoſition, *that there are not two like ſubſtances*, correſponds to Propoſitions IV and V of the *Ethics*. The argument that *if there were two alike they would neceſſarily limit one another* is reminiscent of the argument after which it is modelled, namely that if there were two deities they would limit each other by having a common genus and a ſpecific difference. The third propoſition, correſponding to Propoſition VI of the *Ethics*, is proved by three arguments. The firſt is the argument baſed upon the impoſſibility of ſomething ariſing from nothing which we have already discuſſed. The ſecond, however, is new and ſomewhat puzzling. It is my purpoſe to ſhow that it can be rendered clear and intelligible by interpreting it as a criticiſm of Gerſonides' theory that the world was created from an eternal formleſs element.

In *Cogitata Metaphyſica* II, 10, § 9 in a paſſage which is an undoubted alluſion to Gerſonides' theory of creation[1], Spinoza ſays as follows: *We will not pauſe to refute the opinion of thoſe who think that the world as chaos, or as matter devoid of form, is coeternal with God, and ſo far independent of Him.* Here, however, Spinoza does pauſe to refute Gerſonides, and with an argument raiſed by Gerſonides himſelf. Gerſonides begins to argue againſt his own theory by saying, *it is inevitable that either ſome part of this formleſs element remains after the world has been created from it or no part of it remains.* He then proceeds to prove that neither of theſe alternatives is poſſible, adding that *it is alſo paſt comprehenſion that the ſize of this primordial element ſhould exactly*

[1] Cf. Joël, *Zur Geneſis der Lehre Spinoza's*, p. 48.

agree with the ſize of which the world muſt be, for it is evident that the ſize of the world can be neither more nor leſs than what it is[1]. This is exactly what Spinoza means by the following argument; which we quote from the Latin translation: *Porro illud quod creatum eſt, nullo modo e nihilo natum eſt, ſed neceſſario ab eo*[2], *qui eſſentialis eſt, creatum eſſe debuit; quod autem ex eo*[2] *aliquid natum eſſet, quod ipſe non minus [quam ipſum] haberet, poſtquam ex eo natum fuerit hoc intellectu noſtro capere nequimus.* If we take the laſt part of the paſſage to mean that the thing which *creatum eſt*, after it has iſſued from the thing which *eſſentialis eſt*, cannot be leſs than what the latter had been before it produced the former, the meaning of the entire paſſage may be reſtated, in the light of Gerſonides' argument, in the following manner: Since creation *ex nihilo* has been ſhown to be impoſſible, let us now conſider creation from an eternal pre-exiſtent formleſs element. This is, however, likewiſe inconceivable, for we cannot graſp with our underſtanding how the created world, the ſize of which muſt be determined by its own nature, ſhould happen to agree exactly with the ſize of the eternal pre-exiſtent element, and not be of a leſſer ſize, ſo that no part of that element would remain unuſed after the world had been created from it. This unaccounted for agreement in ſize is characterized by Spinoza as ſomething which *we cannot graſp with our underſtanding.* Gerſonides ſimilarly characterizes it as ſomething which is *paſt comprehenſion* (רחוק, literally, *remote*) and as ſomething which *I cannot comprehend* or *conceive of* (לא אשער).

The third argument is taken as being baſed upon the impoſſibility of an infinite cauſal regreſſion and Spinoza is therefore ſaid to be inconſiſtent with himſelf, for he is found elſewhere to disapprove of this kind of reaſoning[3]. I think, however, that the argument has an entirely different meaning. It muſt be borne in mind that Spinoza advances it as a proof *that one ſubſtance*

[1] *Milhamot Adonai* VI, 1, 18, Firſt Doubt. —— [2] I take it to refer to the eternal pre-exiſtent matter and not to God (ſee Schaarſchmidt, p. 9). —— [3] A. Wolf, *Spinoza's ſhort Treatiſe*, p. 174.

cannot produce another, by which he means to refute the theory that a material world was created by an immaterial God who in ſo far as He is immaterial is a transcendent cauſe. Like moſt of his other arguments it reaſons againſt his opponents from their own premiſes. The paſſage therefore is to be divided into two parts, in the firſt of which he reproduces the premiſe of his opponents and in the latter he draws his own concluſions from the ſelfſame premiſe. Spinoza ſeems to ſay to them as follows: Why do you aſſume the exiſtence of two ſubſtances, God and the world, conſidering God as the prime cause and rejecting the exiſtence of any other cauſe prior to Him? It is becauſe you believe with Ariſtotle that things in change muſt have a cauſe and that the ſeries of cauſes cannot be infinite, and ſo you argue that *if we would ſeek the cauſe of the ſubſtance* [i. e., God] *which is the origin of the things which iſſue from its attribute, then it behooves us to ſeek alſo the cauſe of that cauſe and then again the cauſe of that cauſe, and ſo on in infinitum.* Your poſtulating of a prime cauſe outſide the world is therefore dictated by nothing but the alleged need of arbitrarily terminating the ſeries of cauſe and effect. This being the caſe, why not ſtop the ſeries with the world as a whole and poſtulate the prime cauſe as ſomething immanent in the world, *ſo that if we muſt neceſſarily ſtop and halt ſomewhere, as indeed we muſt, it is neceſſary to ſtop at this only ſubſtance* [i. e., the world]. The full force of this reaſoning will be discuſſed in our comments on Propoſition XVIII of *Ethics* I.

The fourth and laſt propoſition in this chapter of the *Short Treatiſe*, though containing in its proof ſome elements taken from the proofs of the preceding propoſitions, does not properly belong in our preſent discuſſion of the unity of ſubſtance. It will be taken up ſubſequently in our discuſſion of the ſimplicity of ſubſtance.

SPINOZISMUS UND TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE

von CARL GEBHARDT / FRANKFURT a. M.

Als 1785, vier Jahre nach dem Erſcheinen der *Kritik der reinen Vernunft*, die Lehre Spinozas ihre Wirkſamkeit zu üben begann, wirkte ſie nach 100jähriger Vergeſſenheit mit der Kraft lebendiger Philoſophie, und gemeinſam mit der Philoſophie Kants hat Spinozas *Ethica* den philoſophiſchen Geiſt um die Wende des 18. Jahrhunderts geformt. Als dann, um die Mitte des 19. Jahrhunderts, der philoſophiſche Trieb — in Deutſchland wenigſtens — erloſch, begann die Zeit des Hiſtorismus, die uns zugleich Philoſophiegeſchichte und Wiederbelebung vergangener Philoſophie brachte. Der Spinozismus, bis dahin lebendige Lehre, wurde zum Gegenſtand hiſtoriſcher Betrachtung. War er früher vielleicht umgedeutet oder gar mißverſtanden, ſo wurde er jetzt wohl in ſeinen hiſtoriſchen Zuſammenhängen klarer erkannt, aber die lebendige Wirkſamkeit endete, wo hiſtoriſche Erkenntnis begann.

Geſchichte iſt das Reich der Einmaligkeit: δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι. Jede Wiederbelebung, jede *Renaiſſance*, bleibt Maskerade. Im Grunde iſt es gerade ſo lebensfern, ob wir uns mit Allongeperücken coſtumierten, oder ob wir uns Villen und Verwaltungsgebäude im Louis XIV.-Stil erbauten. Und es ſollte uns erlaubt ſein, zu einer Philoſophie zurückzukehren, die im tiefſten Sinne Ausdruck des Lebensgefühls der Barockzeit war?

Aber jede Philoſophie iſt, ſofern ſie ächt iſt, zugleich zeitgeformt und darin Ausdruck beſtimmten Zeitſtils, und zugleich ein Verſuch der Menſchheit, Welt und Leben zu meiſtern, letzter Ausdruck abſoluten Lebensgefühls und als ſolcher zeitlos, ewig. Das Chriſtentum mag, Syntheſe von Judentum und Hellenismus über einem Adonis-Cult, in hiſtoriſcher Zeit Tatſache geworden ſein; Es blieb als zeitloſe Mittlerſchaft zwiſchen diesſeitigem Menſchtum und jenſeitiger Gottheit, und konnte ſo von jedem Zeitalter, durch Auguſtin, Bernhard von Clairvaux, den hl. Franciscus und den hl. Ignatius, von neuem erlebt werden, jedesmal zeit-

beſtimmt und zeitlos zugleich. So iſt Platon dem Hellenismus lebendig geworden, der romaniſchen Scholaſtik und der Renaiſſance. Nicht darin, daß eine Zeit ſich mit anderer Zeit verbindet, liegt die Gefahr des Hiſtorismus, ſondern in der Lebensſchwäche des recipierenden Zeitalters, die, zur Syntheſe unfähig, fremde Form zur Faſſade eigner Leerheit macht.

Ob der Spinozismus unſrer Zeit zu einem Lebenswert zu werden vermag, hängt nicht ſo ſehr von ſeiner eignen inneren Lebendigkeit ab, als von der Frage der Productivität unſrer Zeit: ob die Zeit ſchöpferiſch genug iſt, die großen Probleme, die dem Spinozismus zugrunde liegen, von neuem zu meiſtern und ob ſie dabei mit dem Spinozismus ſich in ſolcher inneren Übereinſtimmung findet, daß ſie von ihm Beſtätigung des eigenen Lebensgefühls erwarten darf.

Seitdem der Spinozismus zum erſtenmal, gelöſt von ſeinem Urſprung, von fremder Zeit recipiert worden iſt, iſt ein erlebnisvolles Jahrhundert vorüber gegangen. Ehe über die Frage der Bedeutung des Spinozismus für die Gegenwart etwas entſchieden werden kann, muß darum die andere Frage beantwortet werden: wie ſich der Spinozismus zu den Gedanken verhält, die dieſes Jahrhundert beherrſcht und geformt haben und die als ſolche zu den formgebenden Mächten der Gegenwart gehören.

Die Philoſophie Kants iſt mit dem Anſpruch aufgetreten, durch ihre Kritik des Erkenntnisvermögens jede ihr vorangehende Philoſophie als eine *dogmatiſche* überwunden zu haben, d. h. als ein *Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens*. Wiſſenſchaft als Beſitz allgemein gültiger Kenntnis, für den naiven Realismus ein ins Unbegrenzte ausdehnungsfähiges Gebiet, deſſen Beſitztitel in der Übereinſtimmung von Gedanken und Ding, von Theorie und Erfahrung lag, beſchränkte ſich für den transcendentalen Idealismus auf die in Geſetzen formulierbare Regelmäßigkeit der uns allen gemeinſamen, überindividuellen Erkenntnisfunction, auf die Mathematik als die Geſetzmäßigkeit unſerer Anſchauungsformen, auf die reine Naturwiſſenſchaft als die Geſetzmäßigkeit unſerer Denkſyntheſen.

Weil unſere intellectuelle Organiſation das Weltbild formt, iſt allgemeingültig an dieſem Weltbild nur, was unſere intellectuelle Organiſation daran bildet, ihr Bildnergeſetz. Darum lehnt Kant die Metaphyſik des *transcendentalen Scheins* ab, die Allgemeingültiges von dem ausſagen will, was ſie nicht gemacht hat, von Seele, Welt, Gott.

Eine Philoſophie, die im Hinblick auf die Metaphyſik ſich mit dem Ergebnis der kantiſchen *transcendentalen Dialektik* begnügen wollte, müßte notwendig zu einem philoſophiſchen Agnoſticismus führen. Dem kantiſchen Denken lag dieſe Folgerung fern, wie Kant es ſchon in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als ſeine Aufgabe bezeichnete, *das Wiſſen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*. Was er bereits in der Unterſcheidung der dynamiſchen Antinomieen der reinen Vernunft von den mathematiſchen vorbereitet, hat er in den Poſtulaten der reinen praktiſchen Vernunft zu einem aprioriſchen Glauben der praktischen Vernunft ausgeſtaltet; an Stelle der rationalen Metaphyſik des Überſinnlichen, die die *Kritik der reinen Vernunft* verwerfen mußte, iſt die ethiſche Metaphyſik des Überſinnlichen getreten, die die *Kritik der praktiſchen Vernunft* bejaht. Dieſe Metaphyſik begnügt ſich aber nicht damit, in der tiefſinnigen Lehre vom intelligiblen Charakter den Freiheitsbegriff als notwendige Vorausſetzung des Sittlichkeitsbegriffs zu begründen, ſondern will durch das Raiſonnement eines tranſcendenten Eudämonismus auch die Begriffe der Unſterblichkeit, des höchſten Gutes, der Glückſeligkeit als Belohnung der Tugend, der moraliſchen Weltordnung und der Gottheit als ihres Garanten realiſieren. So erſcheinen die Leitgedanken des rationalen Proteſtantismus als Poſtulate der praktiſchen Vernunft wieder, und die Metaphyſik des kategoriſchen Imperativs wandelt ſich — Tribut der ewigen Gedanken Kants an die Zeitbedingtheit — zu einer Moraltheologie im Stile des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

Der Speculation als ſolcher hat Kant einen anderen Weg aus der Beſchränkung auf die Formen der eigenen Erkenntnisfunction gewieſen. In ſeinem tiefen, zukunftweiſenden Alterswerk, der

Kritik der Urteilskraft, ſetzt er neben Vorſtellen und Begehren als dritte Vernunftform von aprioriſcher Geſetzmäßigkeit das Gefühl. In ihm verbindet ſich ſubjectiv die vorſtellende und die begehrende Function zu einer Einheit eigner Art; objectiv betrachtet vereinigen ſich in ihm das Reich der Natur und das Reich der Freiheit. Dieſe Vereinigung kann nur durch Unterordnung erfolgen, indem Natur der Freiheit ſubſumiert wird, und dieſe Function des Unterordnens nennt Kant Urteilskraft: *Urteilskraft iſt das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken; iſt nur das Beſondere gegeben, wozu ſie das Allgemeine finden ſoll, ſo iſt die Urteilskraft bloß reflectierend* (*Einleitung* IV). Dieſe reflectierende Urteilskraft erkennt nicht wie der Verſtand, ſondern ordnet, handelt nicht wie die praktiſche Vernunft, ſondern formt. Sie ſtellt nur eine Haltung dar, die wir dem Erfahrungsinhalt der Welt gegenüber einnehmen, eine Betrachtung, die wir an dieſen Erfahrungsinhalt heranbringen, aber dieſe Haltung, dieſe Betrachtung ſind nicht individuell-willkürlich, ſondern aprioriſch begründet, überindividuell, darum in ihrer Geſetzmäßigkeit allgemein gültig.

Die Function der Urteilskraft beſteht darin, Einheit in die an ſich unendliche Mannigfaltigkeit des Erfahrungsinhalts zu bringen: *das Prinzip der Urteilskraft in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen überhaupt iſt die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch dieſen Begriff ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte* (*Einleitung* IV). Nur indem wir ſolche *Principien der Erklärung und des Verſtändniſſes* anwenden, wird es uns möglich, *aus einem für uns ſo verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unſerer Faſſungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen* (*Einleitung* V). Was die reflectierende Urteilskraft ſchafft, iſt nicht Welterkenntnis, ſondern Weltdeutung: *man ſchreibt dadurch weder der Natur ein Geſetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung kennen* (*Einleitung* V). Ihr liegt im tiefſten das Beſtreben zugrunde, die überwältigende Unend-

lichkeit der Welt zu meiſtern, indem man ſie formt: *man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Geſetzen nach eingerichtet ſein wie ſie wolle, durchaus nach jenem Princip und den ſich darauf gründenden Maximen ihren empiriſchen Geſetzen nachſpüren müſſe, weil wir, nur ſo weit als jene ſtattfindet, mit dem Gebrauche unſeres Verſtandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können* (*Einleitung* V). Die reflectierende Urteilskraft faßt den Weltzuſammenhang nicht in Erkenntniſſen, ſondern formt ihn zu Symbolen. Symbole, wie dieſe Producte der reflectierenden Urteilskraft mit unkantiſchem Ausdruck heißen mögen, ſind darum weder Erkenntniſſe noch Handlungen; ſie bedeuten Handeln im Erkennen, Erkennen durch Handeln. Producte der Formkraft bedeuten ſie uns Weltform.

Auf zwei Gebieten gelingt es der reflectierenden Urteilskraft, die zufällige Mannigfaltigkeit des Erfahrungsinhalts zu notwendiger Einheit zu verdichten, indem ſie ſie auf die Einheit gedachter Zwecke bezieht und damit *Zweckmäßigkeit in ſie hineinbringt* (§ 62). Die beiden höchſten Symbole, Symbole des Makrokosmos und des Mikrokosmos, ſind Welt und Leben, die Welt als Inbegriff einer Natur, in der *das für die menſchliche Einſicht Zufällige in den beſonderen (empiriſchen) Naturgeſetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare geſetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthält* (*Einleitung* V), das Leben als das *organiſierte Product der Natur, in welchem alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt* (§ 66). Indem die reflectierende Urteilskraft die Symbole von Welt und Leben bildet, meiſtert ſie Welt und Leben.

Für Kant war Wiſſenſchaft im abſoluten Sinne nur aprioriſche Wiſſenſchaft, d.h. nur das Wiſſen um die Geſetzmäßigkeit unſerer eigenen Erkenntnisfunction, alſo Mathematik und die (von Kant ſo genannte) reine Naturwiſſenſchaft. Jede beſondere Wiſſenſchaft hat für ihn nur inſoweit den Charakter einer Wiſſenſchaft, als ſie durch die Mathematik auf die Grundſätze des reinen Verſtandes beziehbar und damit der mathematiſchen Behandlung der Erſcheinungen fähig iſt. Alles darüber Hinausgehende muß, ſoll

es nicht ſchlechthin als Willkür der Einbildungskraft gelten, Product der reflectierenden Urteilskraft ſein, die das Mannigfaltige der Erfahrung in gedachten Einheiten zuſammenſieht. Damit erhellt, daß jede beſondere Wiſſenſchaft nicht im aprioriſchen Sinn Erkenntniſſe, aber, über die Erſcheinungen reflectierend, Symbole ſchafft. Der Begriff etwa der Atome oder der Ionen bedeutet nicht Formulierung allgemeingültiger Erkenntnis, ſondern Symbolbildung, mittels deren der reflectierende Geiſt die Erſcheinungswelt zu meiſtern ſucht. Jede Wiſſenſchaft, die ihr Material der Erfahrung entnimmt, hat lediglich Symbol-Charakter.

Kant bringt dieſen Symbol-Charakter der Wiſſenſchaft dadurch zum Ausdruck, daß er die ihr Weſen ausmachende Vereinheitlichung, oder, was das Gleiche iſt, ihre *teleologiſche Beurteilung nicht zum conſtitutiven Begriff des Verſtandes oder der Vernunft* erklärt (§ 65), ſondern zum *regulativen Princip*, um *die Beurteilung der Dinge in der Welt durch eine ſolche Idee dem menſchlichen Verſtande angemeſſen zu leiten* (§ 79).

Was aber für die beſonderen Wiſſenſchaften über Welt und Leben gilt, gilt auch von jener allgemeinen Wiſſenſchaft von Welt und Leben, die man Metaphyſik nennt: ſie iſt Symbol-Wiſſenſchaft, gibt keine Erkenntniſſe von mathematiſcher Allgemeingültigkeit, ſondern ſchafft lediglich Symbole für die Welt und die Weltzuſammenhänge. Jedes philoſophiſche Syſtem iſt eine Weltdeutung; ſein Rechtsanſpruch beruht darauf, daß in ihm das Formprincip der Zeit lebendig iſt und daß ſein Schöpfer die bildende Kraft beſaß, durch dieſes Formprincip ſeiner Zeit das Symbol zu geben, mittels deſſen ſie Welt und Leben zu meiſtern vermochte. Wer die Philoſophie nicht als Symbol-Wiſſenſchaft faßt, wird von der Geſchichte ſelbſt desavouiert, die nur dem Lebensrecht und Dauer zuerkennt, das jenen Rechtsanſpruch für ſich geltend machen konnte. Im Wandel der Symbole bleibt die symbolbildende Schöpferkraft, in der die Menſchheit ihre höchſte Productivität verehrt.

Aus dieſer Erkenntnis des Grundgedankens der *Kritik der Urteilskraft* heraus iſt es möglich, die kantiſche Speculation in

doppelter Hinſicht vom Zwange ihres eigenen Formalismus zu befreien[1].

Kant hat der reflectierenden Urteilskraft das *Gefühl der Luſt und Unluſt* zugrunde gelegt, und die Begründung dafür in der Luſtempfindung geſucht, die jede wahrgenommene Zweckmäßigkeit in uns auslöſe. Iſt aber dieſe Zweckmäßigkeit nichts anderes als die Formeinheit, die wir dem Weltbild in unſeren Symbolen geben, ſo mag auch dieſes Luſtgefühl nicht der formalen Übereinſtimmung vorgefundenen Inhalts mit gedachten Zwecken entſpringen, ſondern der luſtbetonte Act jenes *handelnden Erkennens* ſelbſt ſein, in dem wir uns eben nicht als receptive, ſondern als productive Weſen fühlen.

Die teleologiſche Urteilskraft hat Kant in durchgängige Parallele geſtellt mit der äſthetiſchen Urteilskraft, in der er vornehmlich die *Analytik des Schönen* und erſt in der *Deduction des äſthetiſchen Urteils* eine Theorie der Kunſt gibt. Sein Formalismus führt ihn dazu, den äſthetiſchen Zuſtand als den einer reinen intereſſeloſen Betrachtung herzuleiten aus der harmoniſch gleichmäßigen Function von Sinnlichkeit und Verſtand. Indem er formaliſtiſch vom Begriff der Schönheit alles Materiale, alſo jegliche Bedeutung fernhält, findet er die freie Schönheit nur im Spiel der Formen, in Blumen, Arabesken, die anhängende Schönheit in der menſchlichen Geſtalt als dem *Ideal der äſthetiſchen Vernunft*, eine Theorie des Schönen, die vor der letzten Kunſt aller Zeiten verſagt. Wohl aber führt Kants Theorie des Genies in das Geheimnis der Kunſt: *Genie iſt die angeborene Gemütslage (ingenium), durch welche die Natur der Kunſt die Regel gibt* (§ 46). Das Genie beſteht im glück-

[1] Kants *Kritik der teleologiſchen Urteilskraft* iſt bisher, ſoviel ich ſehe, in ihrer ſyſtematiſchen Bedeutung noch nicht genügend gewürdigt. Cohen in *Kants Begründung der Äſthetik* (Berlin 1889) und Simmels *Kant* (Leipzig 1904) ſchweigen ganz von ihr, und Windelband in ſeiner *Geſchichte der neueren Philoſophie* (2. Bd., 3. Aufl., Leipzig 1904, S. 151) erkennt *eine den beiden anderen Teilen der kritiſchen Philoſophie ebenbürtige Selbſtändigkeit* nur Kants Äſthetik zu, *während ſeine Lehre von der Teleologie eine etwas zweifelhafte Mittelſtellung zwiſchen der theoretiſchen und der im weiteren Sinne äſthetiſchen Function einnimmt.* Erſt in Bauchs Kant-Darſtellung beginnt die *Kritik der teleologiſchen Urteilskraft* in ihrer Bedeutung hervorzutreten.

lichen Verhältnis von Einbildungskraft und Verſtand. *Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) iſt ſehr mächtig in Schaffung gleichſam einer anderen Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt* (§ 49); ſie verarbeitet ihn *zu etwas ganz anderem und was die Natur übertrifft* (§ 49). Dieſes *ganz Andere* aber iſt nicht die freie oder die anhängende Schönheit, ſondern das Symbol, und Genie iſt die ſymbolbildende Kraft des menſchlichen Geiſtes. So erwächſt (Kants Meinung entgegen) Kunſt und Wiſſenſchaft aus derſelben Wurzel, gleichviel ob hier die Symbole für Welt und Leben in der Sprache der Begriffe, dort in Geſtalten und Bildern gegeben ſind. Hier wie dort ringt die Menſchheit mit der Geſtaltloſigkeit von Welt und Leben, hier wie dort erlöſt ſie die Form, das Symbol.

In der Kritik der teleologiſchen Urteilskraft hat Kant die Türe geöffnet, die ins Freie philoſophiſcher Speculation führt, allerdings nicht mehr einer dogmatiſchen, ſondern einer ſymboliſchen Philoſophie. Durch den *Alleszermalmer* iſt die Metaphyſik nicht vernichtet worden, aber ſie hat eine Transpoſition erfahren. Damit iſt ſie zu ihrem Urſprung zurückgekehrt. Platons *Schatten der Höhle* und ſein *Seelengeſpann* ſind nie anders denn als Symbole empfunden worden; zu lernen bleibt, daß auch der Nominalismus, das Gravitationsgeſetz oder die Descendenztheorie nicht minder ſymboliſch ſind und gerade als Symbole die Wiſſenſchaft ihrer Zeit.

Damit iſt nun die Frage beantwortet, welche Möglichkeit der Spinozismus diesſeits der Transcendentalphiloſophie hat. Er bleibt als Verſuch der reflectierenden Urteilskraft, die Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erſcheinungswelt ſymboliſch zu geſtalten. So hat ihn Kant in ſeiner *Kritik der teleologiſchen Urteilskraft* ſelbſt begriffen, wenngleich abgelehnt[1]. So hat ihn das Zeitalter Kants in Herder, Goethe und Schelling gefaßt und zum Symbol ſeines Einheitsgefühls erhoben.

Es könnte, äußerlich betrachtet, widerſpruchsvoll erſcheinen, gerade aus der *Kritik der teleologiſchen Urteilskraft* die Möglich-

[1] § 72. *Von den mancherlei Syſtemen über die Zweckmäßigkeit der Natur.* § 73. *Keines der obigen Syſteme leiſtet das was es vorgibt.*

keit des Spinozismus zu deducieren, der über ſeine Naturerklärung den Satz geſchrieben: *omnes cauſæ finales nihil, niſi humana figmenta*[1]. Aber auch für Kant ſind ja die Zweckurſachen, wenngleich ohne jede polemiſche Einſtellung, *figmenta, regulative Principien* (§ 79), *Principien der Erklärung und des Verſtändniſſes* (*Einleitung* V), die wir an die Dinge heranbringen, die aber nicht das Weſen der Welt ausmachen. Andererſeits ſpricht gerade Spinoza (*Eth.* III, 2 Schol.) vom *Bau des menſchlichen Körpers, der an Künſtlichkeit alles weit übertrifft, was je von menſchlicher Kunſt gebaut wurde*, und es macht doch gerade das Weſen des *artificium* aus, daß es dem präexiſtierenden Plane zweckvoll entſpricht. Einſicht iſt uns freilich nur verſtattet in den mechaniſchen Naturproceß, und wo dieſer uns nichts erklären kann, da müſſen wir mit der Feſtſtellung reſignieren, *daß aus der Natur unendlich vieles folgt* (*Eth.* III, 2 Schol.). Aber gerade wenn Spinoza (*Eth.* II, Lemm. 7, Schol.) die Natur als ein großes Individuum aufbaut aus einem Stufenreich graduell verſchiedener Individuen, trägt er den Einheitsbegriff der Organiſation, d. h. den Zweckbegriff in die Natur hinein, und ſicher wäre es ihm nie in den Sinn gekommen, die organiſche Welt aus den zufälligen Wirbeln des *imber atomorum* rational zu erklären[2]. Seine Polemik richtet ſich im Grunde nur gegen die Finalität des menſchlichen Nutzens, gegen den Anthropomorphismus der Zweckurſachen in gleicher Weiſe, wie auch Kant die *relative Zweckmäßigkeit der Natur* von der *inneren Zweckmäßigkeit* unterſcheidet und es als *ſehr gewagtes und willkürliches Urteil* ablehnt,

[1] *Ethica* I, Appendix (ed. Gebhardt II, 80). —— [2] Ausdrücklich lehnt Spinoza in *Ep. XXXII.* eine rationale Erklärung dafür ab, wie *in der Natur jeder Teil mit ſeinem Ganzen übereinſtimmt und mit dem Übrigen zuſammenhängt*, mit der Begründung, daß ihm dieſe Kenntnis fremd ſei. Er leugnet aber nicht den Zuſammenhang ſelbſt, d. h. die Tatsache, daß die Welt im Kleinen wie im Großen aufeinander abgeſtimmt erſcheint, ſo wenig er der Natur Schönheit und Häßlichkeit, Ordnung und Verwirrung zuſchreiben will, indem er die Cohaerenz der Welt durch die Anpaſſung, die Accomodation der Weltteile erklärt. Aber eben der Begriff der Accomodation, der ja in der Selectionstheorie Darwins zu Bedeutung gelangt iſt, iſt kein Begriff rein mechaniſtiſcher Naturerklärung, ſondern das heuriſtiſche Prinzip einer vitaliſtiſchen, alſo teleologiſchen Naturbetrachtung.

daß dem Vorhandenſein von Naturproducten *die Idee eines Vorteils für gewiſſe armſelige Geſchöpfe zum Grunde liege* (§ 63).

Die *ſcientia intuitiva*, für Spinoza das Organ philoſophiſcher Erkenntnis, iſt ihm in gleicher Weiſe mit einem Luſtgefühl verbunden, wie für Kant die reflectierende Urteilskraft. Und ſahen wir dort, den Formalismus Kants durchbrechend, den Grund dieſes Luſtgefühls in der Empfindung der eigenen Productivität, ſo lehrt Spinoza, daß aus der *dritten Erkenntnisgattung die höchſte Zufriedenheit der Seele entſpringt* (*Eth.* V, 27) als die Freude, die daraus entſteht, daß *der Menſch ſich ſelbſt und ſeine Wirkungskraft betrachtet* (*Eth.* III, Def. art. 25), und in der Intuition iſt der Menſch ganz nur productiv, in Spinozas Sprache activ, nicht mehr paſſiv, d. h. receptiv (*Eth.* III, 1). Die *ſcientia intuitiva* als die eigentliche Productivität des Geiſtes formt die Welt.

In dieſer Überzeugung von der Spontaneität des Geiſtes, oder, was bei Spinoza dasſelbe iſt, von der Vitalität der Ideen, von dem ihnen eigenen καταληπτικόν, begegnet ſich der Spinozismus mit der Tranſcendentalphiloſophie. Darin gerade unterſcheidet er ſich vom Dogmatismus des naiven Realismus, daß für ihn das Kriterium der Allgemeingültigkeit einer Idee nicht in ihrer *Beziehung aufs Object*, in ihrer *Übereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande* liegt, ſondern daß dieſes Merkmal nur ein inneres ſein kann (*Eth.* II, Def. 4). Die Ideen gehen, im Unterſchied zu den Vorſtellungsbildern, *nur aus dem reinen Verſtande in uns hervor* (*Tr. de Int. Em.* 33, 33—34), und demgemäß vindiciert Spinoza dem Verſtand eine *vis nativa*, durch die er *von äußeren Urſachen unabhängig* und *nach beſtimmten Geſetzen ſozuſagen als geiſtiger Automat* wirkt (*Tr. de Int. Em.* 14, 4 und 31—32, ferner 32, 25—26). Der ſpinozaniſche Wiſſenſchaftsbegriff liegt durchaus in der Linie des kantiſchen, wenn er nicht in den Einzeldingen, ſondern nur in den geſetzmäßigen Beziehungen der Einzeldinge das der Erkenntnis zugängliche Gebiet erblickt: *der Geiſt kann weder von ſich ſelbſt noch von ſeinem Körper noch von den äußeren Körpern adäquate Erkenntnis haben; nur wenn er mehrere Dinge zugleich betrachtet und beſtimmt wird, deren Übereinſtimmungen, Unter-*

ſchiede und Gegenſätze einzuſehen, wenn er ſo von innen beſtimmt wird, betrachtet er die Dinge klar und deutlich (*Eth.* II, 29 Schol.). Die Geſetzmäßigkeit der Dinge liegt darum in uns ſelbſt: *die klaren und deutlichen Begriffe, die wir bilden, ſind nur von unſerer Natur und ihren beſtimmten und feſten Geſetzen abhängig* (*Ep.* XXXVII). Und ſo nähert ſich, in der Beſchränkung der Erkenntniſſe auf ihre eigenen Formgeſetze, Spinoza der Tranſcendentalphiloſophie mehr als irgend ein anderer vorkritiſcher Philoſoph: *ſollte ein Menſch bloß mit dem Geiſte irgend wie etwas begreifen, das in den tiefſten Grundlagen unſerer Erkenntnis nicht enthalten iſt und aus ihnen nicht abgeleitet werden kann, ſo müßte ſein Geiſt notwendig weit vorzüglicher ſein und den menſchlichen Geiſt weit überragen* (*Tr. Theol.-Pol.* 20, 35—21, 3). Dieſe intellectuelle Anſchauung lehnt Spinoza für den Menſchen in gleicher Weiſe ab, wie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* für den Menſchen den Begriff des *intellectus archetypus*.

Unabhängig von der Frage, wieweit ſich ſchon Elemente des erkenntnistheoretiſchen Idealismus bei Spinoza[1] finden, behält der Spinozismus ſein Recht neben und nach der Tranſcendentalphiloſophie, als die Philoſophie, die uns das Symbol der Immanenz gegeben hat.

Damit ſoll indeſſen in keiner Weiſe der Unterſchied zwiſchen der erkenntnistheoretiſchen Reſignation Kants und der erkenntnistheoretiſchen Reſignation Spinozas verwiſcht werden. Die Reſignation Kants iſt eine einfache und grundſätzliche: die Unerkennbarkeit des Dings an ſich iſt darin begründet, daß es einer anderen Dimenſion angehört als die Erſcheinungswelt. Die Reſignation Spinozas iſt eine doppelte: quantitativ iſt die Unerkennbarkeit der Einzeldinge *wegen ihrer jede Zahl überſteigenden Menge und wegen der unendlichen Umſtände bei einer und derſelben Sache*

[1] Eine Jenenſer Doctordiſſertation von 1910, die ſich die Unterſuchung dieſer Frage zum Thema genommen hat, von Herwig Wedde, iſt leider ohne eigentliches Ergebnis geblieben, da ſie ſich darauf beſchränkt, in allgemeinen Ausführungen im *Widerſpruch in der Lehre von den Attributen* und im *Widerſpruch in der Lehre vom Menſchen* Momente aufzuzeigen, die vom Rationalismus zum Idealismus führen.

(*Tr. de Int. Em.* 36, 25—26), wie es denn auch zur Erkenntnis der Übereinſtimmung des Naturteils mit dem Ganzen und der Naturteile untereinander, d. h. zur rationalen Erklärung von Makrokosmos und Mikrokosmos *erforderlich wäre, die ganze Natur und alle ihre Teile zu kennen*, welche Kenntnis uns aber fremd iſt *(Ep. XXXII)*; qualitativ iſt die Unerkennbarkeit der unendlichen Attribute, weil *der menſchliche Geiſt außer den beiden Attributen* des Denkens und der Ausdehnung *keine anderen Attribute Gottes in ſich ſchließt oder ausdrückt* (*Ep. LXIV*). Die Reſignation Kants iſt kritiſch, die Reſignation Spinozas dogmatiſch oder — für uns — ſymboliſch; aber hier wie dort ſteht Reſignation vor den Grenzen der Menſchheit.

Der Verſuch, vermöge der Urteilskraft über die Reſignation der reinen Vernunft hinaus zu neuer Metaphyſik zu kommen, ſei es auch nur zu einer Metaphyſik des Symbols, wird hier nicht zum erſten Mal gemacht, und das mag ihm mehr als bloß ſubjective Bedeutung geben. Kein anderer als Goethe hat dieſen Weg ſchon beſchritten in einem tiefdringenden kleinen Aufſatze *Anſchauende Urteilskraft*. Hier weiſt er auf die Doppeltheit der Problemlöſung Kants hin, der *bald das Erkenntnisvermögen aufs engſte einzuſchränken bemüht ſchien, bald über die Grenzen, die er ſelbſt gezogen, mit einem Seitenwink hinausdeutete*. Dabei geht er von der Scheidung der *Kritik der Urteilskraft* zwiſchen dem *intellectus ectypus*, unſerem discurſiven Verſtand, und dem *intellectus archetypus*, den wir uns denken können, aus, der *nicht wie der unſrige discurſiv, ſondern intuitiv iſt, vom ſynthetiſch Allgemeinen, der Anſchauung eines Ganzen als ſolchen, zum Beſonderen geht*. Dieſe *anſchauende Urteilskraft* nimmt Goethe für ſich in Anſpruch, im Gefühle, *durch das Anſchauen einer immer ſchaffenden Natur zur geiſtigen Teilnahme an ihren Productionen* ſich *würdig* gemacht zu haben: *Hatte ich doch erſt unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typiſche raſtlos gedrungen, ſo konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der reinen Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge ſelbſt nennt, mutig zu beſtehen.*

ÜBER DAS EMOTIONALE UND RATIONALE IM SPINOZISMUS

von Dr J. H. CARP / HAAG.

Man kann jeden möglichen Bewußtſeinsinhalt auf eine doppelte Weiſe erwägen: Erſtens kann dieſer Bewußtſeinsinhalt für ſich betrachtet und nach ſeiner grundlegenden Beſchaffenheit geprüft werden. Der Bewußtſeinsinhalt ſtellt ſich hier dar als Objekt einer objektiv logiſchen Unterſuchung. Die andere Betrachtungsweiſe faßt den Bewußtſeinsinhalt als ſubjektiven Beſitz jemandes auf. Man fragt hier nicht nach dem objektiven Geltungswert des Bewußtſeinsinhaltes, ſondern entweder nach ſeiner pſychologiſchen Struktur, die pſychologiſch-genetiſche Betrachtung, die Erklärung der tatſächlichen Bildung des Bewußtſeinsinhaltes, oder nach den ſubjektiven Bedingungen für die Möglichkeit beſtimmter Vorſtellungen uſw. als Inhalt des Bewußtſeins; man könnte ſagen eine Art tranſzendental-pſychologiſche Betrachtung. Die folgenden Ausführungen über den Spinozismus ſind im letzten Sinne aufzufaſſen. Ich frage alſo nicht, welche realen pſychiſchen Vorgänge die ſpinoziſtiſchen Gedankenbildungen herbeigeführt haben — eine unfruchtbare Frage m. E. —, ſondern wie es für *mich*, der ich die Hauptgedanken der ſpinoziſtiſchen Weltanſchauung faſſen will, *begrifflich* möglich iſt, daß die Gedankenbildungen Gott, Attribut und Modus in dem von Spinoza geprägten Sinne von ihm gedacht ſeien. Wir betrachten alſo die ſubjektive Möglichkeit der genannten Begriffe, welche in ihrer gegenſeitigen Beziehung das Weſen des Spinozismus darſtellen.

Den Wert dieſer Betrachtungsweiſe mögen wir zunächſt in aller Kürze dartun. Die Philoſophie iſt in doppelter Weiſe Gegenſtand des menſchlichen Denkens. Fürs erſte — und hier iſt ſie Philoſophie im höchſten Sinne — enthält ſie eine wirklich erlebte Weltanſchauung. Diejenigen, die ſich auf dieſe Weiſe mit der Philoſophie beſchäftigen, werden in ihrem ganzen Weſen von ihr ergriffen; die Philoſophie iſt für ſie originale Erfahrung. Von dieſen wahrhaften Philoſophen unterſcheiden ſich diejenigen, deren eigene

philoſophiſchen Betrachtungen nicht Sinn und Form an Menſchen und Welt geben, ſondern die nur über die vorhandenen philoſophiſchen Gedanken räſonieren. Die Philoſophen dieſer letzten Art verſuchen die Gedankenbildungen der großen Meiſter zu faſſen.

Welche ſind aber die Kriterien, an welchen dieſe philoſophiſchen Gedanken geprüft werden können? Eine ſolche Prüfung iſt unumgänglich, wenn man nicht nur geſchichtliche Betrachtung der Philoſophie treiben wollte. Eine Prüfung ihres objektiven Geltungscharakters iſt nicht möglich, weil dieſes Verfahren ſchon irgend einen philoſophiſchen Ausgangspunkt unterſtellt, den man ſich angeeignet hat. Auf dieſe Weiſe dreht man ſich in einem Kreiſe herum.

Es gibt für den forſchenden Beobachter zunächſt nur eine Möglichkeit, die vorhandenen philoſophiſchen Gedankenbildungen zu prüfen. Iſt eine beſtimmte philoſophiſche Grundanſchauung für ihn evident? Die Antwort auf dieſe Frage wird von dem Geiſte faſt unbewußt gegeben. Auf einmal fühlt er ſich weſensverwandt mit dem Philoſophen, deſſen Gedanken er wie ſeine eigenen betrachten kann. Wenn er dieſe Gedanken als ſeinen perſönlichen Beſitz erworben hat, fühlt er, welchen mannigfaltigen ſeeliſchen Bedürfniſſen ſie entſprechen. Er glaubt, es ſind dieſelben Bedürfniſſe, woraus der Philoſoph die Anregung ſchöpfte für ſeine große Tat. Er nennt ſich Hegelianer, Spinoziſt uſw.

Es kommt alſo darauf an, die Bedürfniſſe zu verſtehen, welche die philoſophiſchen Gedankenbildungen befriedigen. Eine ſyſtematiſche Erwägung dieſer Einſicht führt zu einer Betrachtungsweiſe, welche als eine Art Tranſzendental-Pſychologie bezeichnet werden könnte. Dieſe ſyſtematiſche Erwägung bedarf zweier heuriſtiſcher Prinzipien: eines formal-logiſchen Prinzips, des Ichprinzips, und eines Strebens, das wir als das Evidenzbedürfnis des Ich andeuten können. Dieſe beiden Prinzipien werden es ermöglichen, daß wir die philoſophiſchen Gedankenbildungen, hier alſo den Spinozismus, betrachten als einen derartigen Inhalt des Bewußtſeins Spinozas, daß ſeinem Evidenzbedürfnis Genüge getan werden könnte. Auf Grund einer ſolchen Analyſe kann nur der

ſubjektive Wert der philoſophiſchen Gedanken dargetan werden. Sie genügt aber, damit der kritiſche Beobachter die Funktion des philoſophiſchen Gedankens in dem Bewußtſein des Philoſophen ſich vollſtändig klar machen könnte.

Wir betrachten alſo im folgenden nicht den Spinozismus als dogmatiſches Syſtem, ſondern als Gedankenbildung im Bewußtſein Spinozas. Mit dem Spinozismus ſelbſt iſt eine ſolche Betrachtungsweiſe nicht verträglich. Der Spinozismus gründet ſich auf dem All-Prinzip, während unſere Betrachtungsweiſe vom Ich-Prinzip ihren Anfang nimmt. Eine Inkonſequenz liegt hier aber doch nicht vor. Wenn ich, der prüfende Beobachter des Spinozismus, den Sinn dieſer Weltanſchauung faſſen will, ſo iſt es gar nicht möglich, daß ich von mir ſelbſt abſtrahiere. Der vollendete Spinoziſt hat ſich ſelbſt aufgelöſt in der unmittelbaren Durchſchauung der Unendlichkeit, aber dieſer Gemütslage, dieſer myſtiſchen Stimmung, iſt der prüfende Beobachter nicht teilhaft. Er reflektiert über den Spinozismus und wird vielleicht am Ende einſehen, daß ſeine anfängliche Betrachtungsweiſe, welche den Spinozismus als Gegenſtand auffaßte, nur Hilfsmittel war zur Erwerbung der Betrachtungsweiſe ſub ſpecie æternitatis. Erſt wenn er dieſe letzte als eigenſten Beſitz erworben hat, iſt in ihm der Spinoziſt geboren.

Das Motiv für die Bildung metaphyſiſcher Begriffe faſſen wir als ein praktiſches auf: eine Art ſeeliſcher Not des Menſchen, ſeine Stellung im Univerſum zu beſtimmen. Auf der Grundlage des Poſitivismus erreicht die Ichtendenz keinen Endpunkt. Das metaphyſiſche Bedürfnis treibt fort zu den mannigfaltigſten Spekulationen, von welchen jede wertvoll iſt, inſofern ſie das Ringen des Metaphyſikers nach Wahrheit befriedigt.

Die metaphyſiſche Idee, welche das Glaubensobjekt Spinozas iſt, nennt er Gott, ſubſtantia. Spinozas Gott betrachten wir als den Endpunkt in ſeinem metaphyſiſchen Triebe. In der Gottesidee wird das Evidenzbedürfnis Spinozas in vollkommener Weiſe befriedigt. Dieſe Gottesidee erſchöpft ſich aber in dem Gedanken der Unendlichkeit, welche allein das wahrhaft Seiende iſt. Aber die Unendlichkeit wird nicht erkannt, ſondern erlebt. Der tiefſte Grund

des Spinozismus iſt ein Erlebnis, ein myſtiſches Erlebnis. Wie könnte ein ſolches Erlebnis in der grammatiſchen Form der Definition gebracht werden? Nur in der Weiſe einer ſymboliſchen Beſchreibung dieſer Gemütslage, des ſich Einsfühlens und -wiſſens mit der Unendlichkeit. Die ſymboliſche Form iſt die Gottesidee in der III. Definition der *Ethica*. In dieſer Definition ſind aber ſchon Merkmale der rationalen Überlegung enthalten, deren Funktion aufzuweiſen wir verſuchen wollen. Die Merkmale der rationalen Überlegung ſind — obgleich eine Entwertung des Unendlichkeitserlebniſſes[1] — notwendig, damit Spinoza dieſes Erlebnis in irgendeiner logiſchen Form bringen und in dieſer Weiſe anderen übermitteln könnte. Alſo gibt es ein rationales Intereſſe bei der Bildung der Gottesdefinition. Spinoza will in einer konſtruktiven Weiſe ſich ſein Verhältnis zu Gott klar machen. Wenn die Verſenkung in der Gottheit — dieſe Gnade der ſpinoziſtiſchen Weltanſchauung — zurückweicht und Spinoza ſich ſeiner Stellung als philoſophierender Menſch bewußt wird, erhebt ſich ein anderes Bedürfnis, nämlich ſich und die Welt in Gott zu erklären. Hier ſetzt die Subjekt-Objekt-Spaltung ein[2].

Gott alſo ſoll — das iſt der Sinn des myſtiſchen Erlebniſſes Spinozas — die Wahrheit, die Unendlichkeit, die Vollkommenheit ſein, nicht abſolute Perſönlichkeit, ſondern das Abſolute ſchlechthin. In der Gottesdefinition fängt Spinoza an zu konſtruieren, reflektiert er über ſein Gotteserlebnis, in welchem ſeine eigene Perſon aufgelöſt war.

Die Konſtruktion der Gottesidee ſoll derart ſein, daß aus der formloſen, unfaßbaren Unendlichkeit auf die endliche Welt, auf den Menſchen geſchloſſen werden könnte. Daher ſoll man Gott unter einem ſolchen Geſichtspunkt betrachten können, daß eine begriffliche Relation mit dem Menſchen möglich werde. Der Menſch als denkende und ausgedehnte Weſenheit ſoll in Gott erklärt werden können. Alſo betrachtet Spinoza Gott unter dem Geſichtspunkt

[1] Jaſpers redet in ſeiner *Pſychologie der Weltanſchauungen* in glücklicher Weiſe von einer *Paradoxie des Ausdrucks* (87). —— [2] Die Einheit von Subjekt-Objekt wird von Jaſpers als charakteriſtiſch für die myſtiſche Einſtellung bezeichnet (ebenda 85).

des Denkens und der Ausdehnung, Cogitatio und Extenſio. Es ſind die Weſensmerkmale Gottes, die Attribute, welche die rationale Überlegung für ihren Zweck braucht, es ſind rationale Konſtruktionen. Es wäre aber ein logiſcher Widerſpruch, wenn die Idee der Vollkommenheit, der Unendlichkeit, nur auf zwei Weiſen ihr Weſen manifeſtieren könnte. In der Zahl liegt eine Beſchränkung, eine Unvollkommenheit. Alſo ſoll Gott ſich nicht nur auf zwei, ſondern auf unendliche Weiſen begrifflich manifeſtieren können: Gott hat unendliche Attribute.

In der rationalen Überlegung Spinozas ſteht im Vordergrund das Bedürfnis, das Verhältnis von Gott zur Welt zu faſſen. Wie iſt eine ſolche begriffliche Relation möglich? Nur unter der Vorausſetzung einer derartigen Definition von Gott und Welt, daß beide gemeinſame Merkmale haben. Die endliche Welt als Inbegriff von Modi wird als eine Daſeinsform Gottes bezeichnet. Aber mit dem Gedanken einer Daſeinsform der Unendlichkeit iſt noch keine begriffliche Relation zwiſchen Gott und Welt, Gott und Menſchen, gegeben. Gott, obwohl er in unendlichen Attributen beſteht, wird vom konſtruierenden Geiſte von ſeiner realen Stellung abgezogen und unter dem Geſichtspunkte zweier Attribute, Denkung und Ausdehnung, betrachtet. Nur auf dieſe Weiſe kann die begriffliche Beziehung zwiſchen Gott und Menſchen vollzogen werden. Der Menſch iſt eine Daſeinsform Gottes unter den Attributen der Denkung und Ausdehnung.

Hat alſo einerſeits der über ſein myſtiſches Erlebnis reflektierende Spinoza die Gottesidee als die Unendlichkeit definiert mit unendlichen Attributen und dieſe Gottesidee außer dem Bereich begrifflicher Faſſung geſetzt, auf der anderen Seite wird zum Zwecke einer rationalen Beziehung zwiſchen Gott und Menſchen (Welt) von der Unendlichkeit abſtrahiert und Gott nur unter zwei Attributen betrachtet, mit welchen die erwünſchte Relation begrifflich dargeſtellt werden kann. Die Attribute der Denkung und Ausdehnung ſind als die metaphyſiſche Funktion zwiſchen Gott und Menſchen (Welt) aufzufaſſen.

Aus der obigen Auseinanderſetzung geht alſo hervor, daß die

Definitionen, welche die Grundgedanken des Spinozismus enthalten (Gott, Attribut, Modus), von dem kritiſchen Beobachter — und wenn man anfänglich nicht als Spinoziſt über den Spinozismus reflektiert, kann man nicht anders als kritiſch ſein — nur in dem ſpezifiſch ſpinoziſtiſchen Sinne begriffen werden können, wenn er überlegt, welchen Bedürfniſſen dieſe Begriffe entſprechen. Ja Spinoza ſelbſt geht auf dieſem Wege vor. In ſeinem Briefe an Simon de Vries (9. Brief) hält Spinoza eine Betrachtung über Definitionen. Sie haben einen doppelten Zweck. Eine Definition erklärt entweder eine Sache, wie ſie außerhalb des Denkens vorhanden iſt, und dann muß ſie wahr ſein, oder ſie erklärt eine Sache, wie ſie von uns begriffen wird, und dann erfordert ſie nichts, als daß die Sache ſchlechthin begriffen wird, nicht in Rückſicht auf die Wahrheit. Die erſte Art fordert einen Beweis, die zweite nicht, ſie iſt Mittel zum Zwecke des ſubjektiven Begreifens überhaupt. Die Formel dieſer letzten Art iſt uns das bekannte ſpinoziſtiſche *intelligo; per Deum intelligo*.

Hier hat Spinoza uns den Sinn ſeiner Definitionen nachgewieſen: Mittel zum Zwecke des ſubjektiven Erkennens.

Im Zentrum des rationalen Intereſſes ſteht das Verhältnis Gottes zum Menſchen. Damit dieſes Verhältnis begrifflich gefaßt werden könnte, hat Spinoza die Definitionen von Gott, Attribut und Modus konſtruiert. Hätte Spinoza nur ſein myſtiſches Erlebnis andeuten wollen, ſo wäre dies auf ganz einfache Weiſe möglich geweſen. Die Stimmung, welche die Grundlage des Spinozismus iſt, geht aus dieſen Definitionen gar nicht hervor. Nur am Ende der *Ethica*, wo von der intellektuellen Liebe zu Gott die Rede iſt, ahnt der Beobachter, der den Sinn des Spinozismus noch nicht vollſtändig gefaßt hat, daß hier etwas anderes als traditioneller Rationalismus vorliegt. In Beziehung auf ſein myſtiſches Erlebnis wäre auch für Spinoza *Name, Schall und Rauch*, wären die Definitionen, die Begriffe, nur Konſtruktionen. Aber die Definitionen entſprechen dem rationalen Intereſſe Spinozas. Sie ſind aber leer, wenn nicht unter Vorausſetzung der wahrhaften Gottſchauung, eines reellen Erlebniſſes, nicht nur einer gedanklichen Konſtruktion.

Wir haben uns alſo die ſpinoziſtiſche Begriffsbildung in der obigen Reihenfolge klargemacht. Die Definitionen von Gott, Modus und Attribut ſind weſentlich für die rationale Betrachtung Spinozas. In dieſer Betrachtung ſtrebt das Denken zur Erkenntnis. Wie iſt aber dieſe widerſpruchsvolle Begrenzung der Unendlichkeit in der Gottesdefinition möglich? In der Definition konſtruiert das Denken von ſich heraus. Das denkende Subjekt ſtellt ſich hier einem logiſchen Objekt gegenüber. Welches iſt hier aber das logiſche Objekt? Man kann nicht ſagen: es iſt der Begriff der Unendlichkeit, weil ein Begriff ſchon die Definition vorausſetzt. Das logiſche Objekt für die Unendlichkeitsdefinition (Gottesdefinition) kann alſo nicht irgend ein Begriff ſein, ſondern nur eine unmittelbare Anſchauung, die bekannte intellektuelle Anſchauung. In der Anſchauung ſtellt das Denken ſich nicht irgend einem logiſchen Objekt gegenüber, da das Bewußtſein dieſes Objektes mit ſeinem Begriffe verbunden iſt, aber es findet ſich hier kein Begriff als Objekt vor, ſonſt wäre es keine Anſchauung, ſondern Reflexion. Das Denken iſt in der Anſchauung ſchöpferiſch inſofern es den Sinn des Angeſchauten ſubjektiv deutet, während in der Reflexion das Denken immer nur Begriff aus Begriffen entwickeln kann. In der Reflexion hat das Denken jedesmal in irgend einem vorhergehenden Begriffe ſeinen Halt; die Reflexion iſt in dieſer Hinſicht auffaſſend, die Anſchauung aber formend.

Wenn alſo Spinoza die Gottesdefinition, eine rationale Konſtruktion der Unendlichkeit, aufſtellt, iſt eine intellektuelle Anſchauung vorauszuſetzen. Der ſubjektive Sinn dieſer Anſchauung iſt für Spinoza das Unendlichkeitserlebnis. Ohne dieſe Vorausſetzung iſt eine ſolche Definition, welche aus einem Bedürfniſſe des Geiſtes — alſo nicht bloß in heteronomer Weiſe — hervorgegangen iſt, nicht möglich.

Wenn Spinoza alſo die Gottesdefinition als ein Letztes hinnimmt, haben wir dies nur vom Standpunkt einer rationalen Betrachtung aus zu verſtehen. Dieſe Betrachtungsweiſe ſteht aber nur auf der zweiten Stelle und ſetzt doch immer eine Art Anſchauung, Spinozas Gotteserlebnis, voraus.

Die ſpezifiſche Einſtellung, welche in dem realen — nicht rationalen — Ausgangspunkt Spinozas ihren Ausdruck findet, kann als eine myſtiſche betrachtet werden. Für den kritiſchen Beobachter bleibt dieſe Betrachtungsweiſe als pſychiſcher Vorgang immer verborgen. Nur in dem wahrhaften Spinoziſten — es gibt kaum einen ſolchen — wird der Sinn der Gottesidee Spinozas derart lebendig, daß er ſich in ſeinem innerſten Weſen ergriffen fühlt. Für ihn hat Spinoza ſeine rationalen Betrachtungen nicht geſchrieben. Er hat ſchon als ſeinen eigenſten Beſitz erworben, was die rationale Ausführung erſt am Ende zu verſprechen ſcheint, aber nicht geben kann, nämlich das Erlebnis des Sichverſenkens in die Fülle des Grenzenloſen. Wenn aber die rationale Betrachtung Gott und Menſch geſchieden hat, erwacht am Ende das Bedürfnis, in ihrer Vereinigung die Wahrheit, von welcher ausgegangen war, wieder herzuſtellen. Die Vermittelung zwiſchen dieſen beiden Polen des Spinozismus bildet die *Scientia intuitiva*. Dieſe faßt den Menſchen (die Dinge überhaupt) auf als in Gott enthalten, nicht real, ſondern nur rational von Gott getrennt. Der begriffliche Ausdruck für dieſe Konſtruktion iſt der Modus. Der Modus hat aber dann allein den ſpezifiſch ſpinoziſtiſchen Sinn, wenn ſeine Relation zur Subſtanz (Gott) auf derartige Weiſe aufgefaßt wird, daß ein lebendiges Bewußtſein des Zuſammengehörens beider ſich vorfindet. Es iſt der Spinoziſt, der ſich ſelber in Gott ſchaut, das Moment, welches von Spinoza als die höchſte Befriedigung des Geiſtes angedeutet wird. Es iſt wie eine Anregung, daß man doch verſuchen würde, dieſer Erkenntnis teilhaft zu werden. Aber die *Scientia intuitiva* iſt nur möglich unter dem Geſichtspunkt des Erlebniſſes der Gottſchauung. In dieſem Erlebnis hat die *ſcientia intuitiva* ihre reale, ſowie in der Gottesdefinition ihre rationale Vorausſetzung.

Wenn alſo der kritiſche Beobachter den Sinn des Spinozismus zu erforſchen, d. h. in unſerer Betrachtungsweiſe, die ſubjektive Möglichkeit der Gedankenbildungen im Denken Spinozas zu beſtimmen ſich bemüht, ſo kann er feſtſtellen, daß er vor einer unüberſteiglichen Schranke Halt machen muß, Spinozas Gottesdefinition als ſymbolicher Ausdruck eines ganz perſönlichen Erlebniſſes.

LES *PER SE NOTA* DANS L'ETHIQUE

PAR ALBERT RIVAUD,
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE POITIERS.

S'il eſt vrai que l'idéal pour un philoſophe conſiſte à ne rien admettre qui ne ſoit évident et à ne rien énoncer ſans le démontrer, il n'y a probablement pas un ſeul philoſophe qui ſoit demeuré, dans ſes écrits, fidèle aux exigences de ce programme théorique. En particulier, les philoſophes du XVII^me^ ſiècle, ſi préoccupés qu'ils aient paru d'imiter dans leurs ouvrages la rigueur géométrique, n'ont pas pu énoncer, au début de leurs eſſais d'expoſition mathématique, toutes les propoſitions ſur lesquelles ils prétendaient ſ'appuyer, ni définir tous les termes et démontrer tous les théorèmes. Et il n'eſt pas ſûr que les géomètres eux mêmes aient jamais pu, dans une matière infiniment moins complexe, appliquer, en toute rigueur, la méthode définie par Pascal. Plus on relit l'*Ethique*, plus on doit ſe perſuader que les axiomes, définitions, poſtulats et lemmes ſont loin d'énoncer tous les principes réellement utiliſés dans les démonſtrations, pas plus d'ailleurs que les corollaires et les ſcolies n'épuiſent toutes les applications des théorèmes. Spinoza invoque en fait nombre de vérités qu'il n'a pas toujours cru devoir formuler explicitement, et, ſi l'on tranſcrit bout à bout tous les théorèmes qu'il a énoncés, on découvre qu'il eſt tout à fait impoſſible, avec eux ſeuls, de reconſtituer toutes les démonſtrations, ſans faire appel à d'autres propoſitions que l'on chercherait en vain dans cette liſte. Il n'y a pas lieu, d'ailleurs, même ſi l'on ignore ſa méthode, de lui en faire grief. L'*Ethique* éclaire d'une vive lumière quelques aſpects eſſentiels de la réalité, ceux qu'il eſt le plus néceſſaire de connaître pour la pratique. Elle ne prétend nullement nous donner une image complète de la nature. D'autre part, on a cru pendant longtemps que la méthode de Spinoza était rigoureuſement géométrique. Il n'a pas manqué de commentateurs, pour ſoutenir que les définitions du premier livre de l'*Ethique* et notamment celles de la ſubſtance et du mode, contenaient en germe toute la doctrine. Cette interprétation, favoriſée, il faut l'avouer, par quel-

ques textes, eſt certainement contraire aux intentions du philoſophe.

Non ſeulement, Spinoza n'a jamais cru qu'il fût poſſible de tirer d'un axiome fondamental toutes les vérités, mais il a maintes fois montré qu'il exiſte des formes de connaiſſance irréductibles les unes aux autres et également néceſſaires. On parvient rarement d'emblée à la connaiſſance du troiſième genre : il faut avoir paſſé par les connaiſſances du premier et du ſecond genre. Mais, même lorsqu'on eſt en poſſeſſion de la ſcience intuitive, on n'eſt pas affranchi par là de la néceſſité de faire appel à l'expérience, au témoignage, au raiſonnement diſcurſif. Il y a des vérités nombreuſes, en particulier toutes celles qui touchent au monde ſenſible, que l'on ne peut dégager autrement que par l'expérience. On ne connaîtra jamais théoriquement des ſentiments et des émotions que l'on n'a pas une fois éprouvés. L'effet de la connaiſſance du troiſième genre n'eſt pas de faire disparaître les formes inférieures de la connaiſſance, mais de les illuminer, pour ainſi dire, du dedans, d'une clarté nouvelle qui les transfigure et en modifie le ſens. Pour s'être livré à l'intuition, le philoſophe ne s'évade pas du monde ſenſible : bien au contraire, il s'y rattache d'une manière plus étroite ; il prend plus intimement conſcience de ſon union avec la nature. La ſcience nouvelle qu'il acquiert de lui-même et du monde ſenſible n'eſt pas abstraite et théorique : elle eſt ſouverainement concrète et vivante ; elle porte non ſur des êtres de raiſon, mais ſur la réalité elle-même et elle eſt toute chargée des données de la ſenſation. De là vient, entre parenthèſes, que Spinoza, dans ſa doctrine du ſalut, ait pu mettre ſur le même pied, l'homme de cœur ſimple et pur, qui fait le bien ſpontanément et le ſavant affranchi et purifié du mal, par le plus ſublime effort de réflexion.

Ainſi, loin d'être une conſtruction entièrement à priori, la philoſophie de Spinoza fait de conſtants appels à l'expérience ſous toutes ſes formes. De même que le *Traité Théologico-politique* entremêle les conſidérations abſtraites d'une foule de détails précis empruntés à l'hiſtoire, à l'exégèſe, à la grammaire, à l'expérience des hommes d'Etat, de même l'*Ethique* intercale parmi les développements

d'allure mathématique, quantité de conſidérations priſes à la pſychologie empirique, à l'hiſtoire, à la politique et plus généralement à cette ſimple expérience humaine, qui donne aux trois derniers livres de l'ouvrage tant d'intérêt pour le moraliſte.

I.

On peut diſtinguer dans l'*Ethique*, pluſieurs ſortes de propoſitions non démontrées et qui ne figurent pas cependant dans les liſtes des axiomes, poſtulats, lemmes et définitions. Les plus nombreuſes ſe trouvent d'ordinaire, ſans aucune espèce d'explication dans les corollaires, ſcolies et appendices. Ce ſont ſimplement des réflexions, des penſées notées au fur et à meſure qu'elles ſe préſentaient et qui montrent, comme d'ailleurs maint paſſage de la *correspondance* ou du *Traité Théologico-politique*, à quel point l'esprit de Spinoza eſt riche, libre et capable d'improviſation, quand il ne ſ'enferme pas volontairement dans le cadre qu'il a défini. Les autres — on en compte ſeize dans l'enſemble de l'*Ethique*, — ſont ſuivies d'une mention de ce genre : *ut per ſe notum, ut patet, ut per ſe patet, ut manifeſtum eſt*. Bien que pluſieurs d'entre elles expriment, ſemble-t-il, des vérités importantes, Spinoza n'a pas cru devoir leur faire une place parmi les axiomes et autres propoſitions indémontrables qui précèdent chacune des parties de l'*Ethique*. Nous voudrions les étudier brièvement.

Les plus remarquables affirment l'immutabilité des eſſences des choſes. Que chaque être ſoit pour ainſi dire empriſonné dans ſon eſſence, ne puiſſe pas ſ'en évader pour devenir autre qu'il n'eſt, c'eſt une vérité fondamentale que Spinoza énonce à maintes repriſes, dans le *Court Traité*, dans l'*Ethique* et même dans un chapitre bien connu du *Traité Théologico-politique*. Mais, puisque l'eſſence et l'exiſtence ſont liées, la fixité des eſſences entraîne, par voie de conſéquence, l'immutabilité au moins partielle des exiſtences, car tout changement dans l'exiſtence implique un changement corrélatif dans l'eſſence elle-même (I, prop. 21, cor. 2). Ce principe, évident *per ſe* a une portée très générale, à la fois dans l'ordre logique et dans l'ordre phyſique. Au point de vue logique, la définition

affirme et elle ne nie point l'eſſence de la choſe définie. Par ſuite, toute vérité contenue dans la définition eſt immuable et ce qui eſt vrai ne deviendra jamais faux (V, prop. 37, dém.). Au point de vue phyſique, une choſe ne peut pas ſe détruire elle-même, renoncer à ſon être propre; elle ne peut être détruite que par une cauſe extérieure (III, prop. 4, dém.). A ces notions évidentes, Spinoza rattache comme on le ſait, les définitions de l'eſſence actuelle, du *conatus* et de la vertu (IV, prop. 25, dém.). Cette dernière eſt préſentée comme *per ſe nota*, car le premier fondement de la vertu eſt évidemment ce qui aſſure la permanence de l'être individuel et empêche ſa deſtruction. Pour Spinoza, changer quant à l'eſſence, c'eſt périr : toute modification dans l'eſſence d'une choſe entraîne la diſparition de cette choſe. Par exemple, un cheval n'eſt pas moins détruit ſ'il devient un homme que ſ'il devient un inſecte. Un corps eſt évidemment détruit, quant ſ'altère en lui la proportion de mouvement et de repos qui le caractériſait (IV, prop. 39, dém.). L'immutabilité des eſſences implique *de plano* la diſtinction complète de l'ordre des eſſences et de l'ordre des exiſtences et par ſuite elle commande en fait la diſtinction des attributs et des modes, avec toutes ſes conſéquences.

Mais, à propos de l'exiſtence elle-même, certaines propoſitions peuvent être connues *per ſe*. Par exemple, c'eſt un fait connu par ſoi que pouvoir exiſter eſt une puiſſance, pouvoir ne pas exiſter une impuiſſance (I, prop.; 11, dém.[3]). Autrement dit, la priorité de l'être ſur le non-être eſt une vérité primitive de laquelle vont réſulter la priorité de l'être infini ſur tout être partiel, la priorité de la puiſſance divine ſur toute autre puiſſance (Ibid.) et en même temps la notion de la puiſſance ou de la force, liée à l'eſſence va néceſſairement ſ'impoſer. Mais du même principe peuvent ſe déduire toutes les propoſitions fameuſes qui ſont relatives à l'erreur, au mal, à la laideur, à toutes les négations et privations apparentes de l'être, ainſi d'ailleurs que la ſuppreſſion radicale de toute finalité.

Sont encore connues *per ſe* pluſieurs propoſitions relatives à la penſée. Par exemple la démonſtration de la propoſition 5 de la deuxième partie affirme que l'être formel des idées eſt un mode du

penſer. Il ne ſ'agit pas là, comme on pourrait le croire d'abord d'une ſimple tautologie. En effet, cette formule, en apparence banale, revient à rattacher chaque idée particulière ou ſon être formel, c'eſt à dire ſon eſſence, à l'attribut divin de la penſée, ou plutôt aux modes éternels et infinis que cet attribut détermine, par exemple à l'intellect infini. Elle refuſe aux idées l'exiſtence ſéparée, hors d'un intellect, et loin de disloquer l'entendement en une masse d'idées hétérogènes, elle affirme la liaiſon de toutes les idées en des ſyſtèmes ou entendements particuliers, que domine et enveloppe l'intellect infini. Par ſuite, toutes les idées ſe tiennent les unes les autres : elle forment un tout comparable au ſyſtème des propoſitions dans un raiſonnement diſcurſif. Et de là vient qu'une idée confuſe reſſemble à une conſéquence iſolée, énoncée ſans les prémiſſes qui en déterminent le ſens (II, prop. 28, dém.). C'eſt encore une propoſition connue *per ſe* que la certitude eſt identique à la ſimple préſence de l'idée vraie (II prop. 43, dém.). Cette propoſition, ſi on la rapproche de la précédente a deux conſéquences importantes. D'une part, il n'exiſte pas, à proprement parler, d'idées vraies iſolées : toute idée vraie implique l'ordre tout entier de la vérité ou de l'être ; mais, en revanche, une idée n'eſt pas une notion ſimple et dépourvue de contenu : chacune d'elles renferme en raccourci le ſyſtème complet des idées.

Les propoſitions que nous venons de paſſer rapidement en revue touchent ainſi à des éléments très importants de la doctrine de Spinoza. Il arrive auſſi à Spinoza d'énoncer, comme *per ſe nota*, des vérités d'une portée moins grande. Par exemple, il eſt connu par ſoi que les images du futur prochain ou du paſſé immédiat ſont plus intenſes que celles du paſſé lointain ou du futur éloigné (IV, prop. 10, dém.). Ou bien encore, ſi la tromperie était une vertu, l'accord entre hommes ne ſ'établirait qu'en paroles et jamais dans le fait et réellement (IV, prop. 72, dém.).

On voit, par ces deux derniers exemples que Spinoza n'a pas héſité à énoncer, comme *per ſe nota*, des vérités de bon ſens et d'expérience commune. Mais quel eſt le caractère des autres notions connues par ſoi ? A première vue on eſt tenté d'y reconnaître des

vérités évidentes, au ſens cartéſien du mot. Cependant, on ſait que Spinoza a rejeté le criterium cartéſien de l'évidence des idées claires et diſtinctes. Pour lui, nous l'avons déjà rappelé, ce qui permet d'affirmer la vérité d'une notion, c'eſt moins ſa clarté et ſa diſtinction que ſa place dans un ſyſtème, dont elle ne peut être ſéparée et qu'elle implique tout entier. Chez Spinoza, il n'y a guère de différence entre une vérité partielle et une idée confuſe c'eſt à dire mutilée; on ne peut connaître le détail des choſes que ſi l'on a la viſion de l'enſemble, ou plutôt chaque détail enferme en raccourci une image de l'enſemble, à peu près comme on peut voir un univers dans une goutte d'eau. En outre, et il faut y inſiſter, l'évidence qui peut appartenir aux *per ſe nota* n'eſt pas néceſſairement une évidence intellectuelle. Par exemple la démonſtration de la propoſition 10 de la IV^me^ partie exprime manifeſtement un réſultat d'expérience. Ailleurs, notamment dans la démonſtration de la propoſition 72 de la IV^me^ partie, Spinoza conſidère comme *per ſe notum*, non pas une ſimple idée, mais le réſultat d'un raiſonnement au moins implicite, d'une opération diſcurſive de la penſée. En fait, pluſieurs notions connues *per ſe* coincident avec des données du bon ſens vulgaire. Il arrive même à Spinoza, pour établir cependant une propoſition d'une importance capitale de faire appel au conſentement univerſel. Il eſt évident dira-t-il, dans le ſcolie de la propoſition 3 de la deuxième partie, que Dieu a une idée de lui-même *ut omnes uno ore ſtatuunt*. Sans doute, Descartes avait parfois procédé de même, au moins en matière pratique, et il n'avait pas craint de faire appel à l'autorité de la tradition et de l'expérience humaine. Chez Spinoza, le procédé eſt plus général et plus ſyſtématique, ſans doute parceque le philoſophe eſt profondément convaincu de l'unité de la vie.

Mais, que ſignifie exactement l'expreſſion *per ſe notum*? La formule *per ſe* eſt employée, dès le début de l'*Ethique*, dans la définition de la ſubſtance qui eſt par ſoi et conçue par ſoi, c'eſt à dire dont la notion n'a beſoin d'aucune autre notion aux dépens de laquelle elle devrait être formée. Une notion, dans ce texte eſt donc conſidérée comme connue *per ſe*, quand elle eſt indépendante de

toute autre notion et qu'elle ſe ſuffit à elle-même. Mais, ce criterium ne vaut que de la ſubſtance et de ſes deux attributs connaiſſables, puisque la notion de la Penſée ne dépend en rien de celle de l'Etendue, et réciproquement. Or les propoſitions que nous avons énumérées ne concernent pas ſeulement de telles réalités abſolument indépendantes. Au contraire, les eſſences auxquelles ſe rapportent la plupart des *per ſe nota*, dépendent les unes des autres ; elles forment une hiérarchie et ſe définiſſent les unes par les autres, dans des conditions d'ailleurs différentes de celles qu'avait déterminées la philoſophie traditionelle. Par conſéquent, l'expreſſion *per ſe* ne ſemble pas leur être appliquée tout à fait dans le même ſens qu'à la ſubſtance et à ſes attributs. Il ne ſ'agit pas là de ces intuitions générales qui dominent toute la ſcience.

Il paraît légitime de ſe reporter, pour éclaircir ce point, aux textes du *De Intellectus Emendatione*, ou Spinoza définit ſa méthode. Malheureuſement ces textes ſont obſcurs et, loin en apparence de pouvoir ſervir à expliquer le reſte de la doctrine, ils ont eux-mêmes beſoin d'un long commentaire pour être entendus à fond. Pourtant, nous trouvons dans le *De Emendatione* pluſieurs indications utiles. La première eſt négative. Aux § 24 et 25 de cet ouvrage, Spinoza parle de la connaiſſance la plus parfaite, celle dans laquelle une choſe eſt connue par ſa ſeule eſſence ou par ſa cauſe première prochaine. On pourrait être tenté de ſuppoſer que les *per ſe nota* ſe rapportent à ce mode de connaiſſance. Mais, les exemples cités dans le *De Emendatione* et au ſcolie 2 de la propoſition 40 de la ſeconde partie de l'*Ethique* excluent cette hypothèſe. Aucun de nos *per ſe nota* ne figure parmi ces exemples, et il y a lieu de croire, qu'en dépit de leur évidence, ces *per ſe nota* ne font pas partie des connaiſſances du 3^{me} genre, au même titre que la notion de la ſubſtance.

Une deuxième indication ſe trouve au § 26. Spinoza expoſe que la connaiſſance ne peut pas commencer avec rien. Il faut, avant toute démarche préciſe, que l'entendement diſpoſe de certains moyens, qui lui permettront de faire des progrès. Il faut qu'il y ait en lui un pouvoir natif, à l'aide duquel il ſe fera des outils intel-

lectuels. Ces outils une fois fabriqués, l'entendement produira certains ouvrages et, à l'aide de ces ouvrages eux-mêmes il pourra façonner des outils nouveaux. Qu'eſt ce que ce pouvoir natif de l'eſprit? Ce ne peut être que l'idée vraie, laquelle doit être au moins implicitement préſente à l'eſprit, avant toute opération particulière. Et cette idée vraie doit être connaiſſable par elle-même, porter en ſoi-même la marque immédiatement viſible de la vérité. Spinoza déclare (§ 29) que ces faits ſont connus *per ſe*. Il y a donc des connaiſſances ou des vérités innées, dont nous pouvons prendre conſcience, avant toute démarche méthodique de l'entendement et dont la préſence permanente dans l'eſprit eſt la condition préalable de tout développement intellectuel. Ces vérités ſont connues *per ſe*, mais la connaiſſance que nous en avons diffère en qualité de celle que nous apporte la philoſophie méthodique. Ce qui diſtingue eſſentiellement la connaiſſance méthodique de cette connaiſſance diffuſe, c'eſt l'ordre dans lequel elle ſe développe. La connaiſſance ſcientifique procède *ſelon la norme de l'idée vraie*, c'eſt-à-dire, qu'à l'origine de toutes les idées vraies elle ſe propoſe de placer la ſeule qui ſoit véritablement *per ſe* d'une manière abſolue. Le problème central de la méthode, c'eſt donc de trouver une idée vraie, connue *per ſe* et telle que toutes les autres idées puiſſent ſ'y rattacher dans l'ordre voulu, c'eſt à dire de telle façon que l'eſprit reproduiſe objectivement ce qui eſt formellement dans la nature (§ 49). De là réſulte que toutes les définitions devront être enchaînées à partir de la définition d'une choſe incréée (§ 54 et ſuiv.). Mais les idées qui formeront le contenu des définitions vraies et enchaînées ſelon l'ordre méthodique exiſtaient néceſſairement dans la penſée, avant le développement de la méthode. La méthode ne crée aucune idée nouvelle: elle ſe borne à ordonner conformément à l'ordre naturel les notions déjà contenues dans l'eſprit. L'eſprit avait ces notions d'avance et même quand il conſidérait ſéparément l'une d'elles, en prenant garde de la diſtinguer des notions voiſines, il était certain de ſa vérité. L'application des procédés méthodiques ne change pas le contenu de l'eſprit. Par ſuite l'expoſé rigoureux de la philoſophie utiliſe préciſément les mêmes notions que

découvre d'emblée une réflexion menée un peu au haſard. Sinon, il ſerait impoſſible de formuler une méthode. Le *De Emendatione* tout entier eſt fait d'une ſuite de *per ſe nota*, c'eſt à dire d'intuitions primitives, antérieures à la méthode elle-même. L'expreſſion *per ſe nota* déſigne les notions contenues dans l'entendement et conſidérées en elles-mêmes, avant d'avoir été intégrées dans un développement méthodique. La philoſophie définitive n'en utiliſera pas d'autres, mais en les diſpoſant par ordre, elle leur conférera une valeur abſolue. Tout ce que l'*Ethique* expoſera en forme déductive eſt, dans le fond, *per ſe notum*. Un raiſonnement ne met jamais au jour une vérité nouvelle : il aide ſoit à expliciter une notion confuſe, ſoit ſurtout à mettre chaque idée à la place où elle prend la plénitude de ſa ſignification.

Si ces réflexions ſont exactes, il n'y a pas de différence de nature entre les *per ſe nota* et les propoſitions démontrées par les méthodes géométriques. Mais il n'y en a pas davantage entre les *per ſe nota* et les axiomes, définitions, poſtulats et lemmes. Le ſyſtème entier de Spinoza eſt fait d'un enſemble d'intuitions ou de données primitives conſubſtantielles à l'entendement lui-même. On peut alors ſe demander pourquoi les propoſitions connues par elles-mêmes n'ont pas trouvé de place dans la ſérie des énonciations formulées avant toute démonſtration en tête des livres de l'*Ethique*, pourquoi elles ne ſont pas devenues des axiomes ou des définitions.

En fait, il y a les rapports les plus évidents entre les *per ſe nota* et d'autres propoſitions qui figurent parmi les axiomes, définitions, ou lemmes. Il ne ſaurait être queſtion ici d'entreprendre une comparaiſon détaillée, qui ſerait très longue. Quelques exemples ſuffiront.

Aux termes des axiomes 1 et 2 de la première partie, tous les êtres ſe diviſent en deux catégories, l'être par ſoi et l'être par autre choſe, qui doit auſſi être connu par autre choſe. A la même diſtinction ſe rattachent tous les textes relatifs à la cauſalité, par exemple les définitions de la *cauſa ſui* (I, déf. 1), de la *cauſa libera* (I, déf. 7), l'axiome 3 de la première partie qui veut que toute cauſe ſoit ſuivie d'un effet, l'énoncé général du principe de cauſalité (I, prop. 11,

dém. 2). Pareillement, la propoſition 4 de la troiſième partie (nulle choſe ne peut être détruite, ſinon par une cauſe extérieure), l'axiome 2 de la cinquième partie (la puiſſance de l'effet ſe définit par celle de la cauſe) ſemblent paraphraſer la diſtinction de l'être par ſoi et de l'être par autre choſe.

Si l'on réfléchit au ſens exact de ces diverſes formules, on voit bien vite que toutes ſe ramènent à des énoncés différents du principe de l'inertie. Toute l'activité des cauſes ſecondes eſt transportée à la cauſe première. Entre le principe de l'inertie et l'affirmation de l'immutabilité des eſſences, il y a, ſans doute une grande différence. En effet les eſſences mêmes des choſes particulières ont, en vertu de leur nature, une activité propre, qui ne leur eſt nullement transmiſe par les eſſences voiſines. A plus forte raiſon, les eſſences abſolument actives des attributs divins ne peuvent-elles obéir au principe de l'inertie. Pourtant, le ſecond corollaire de la première partie, proclame l'immutabilité de ces eſſences. En réalité, il y a chez Spinoza deux aſpects différents de l'inertie. Le principe mécanique de l'inertie eſt énoncé dans le corollaire du lemme 3 de la deuxième partie et d'une manière plus générale dans la démonſtration du lemme 6. Or, l'énoncé le plus général unit d'une manière imprévue l'inertie proprement dite à l'immutabilité de l'eſſence du corps. Tout individu, abandonné à lui-même, conſerve ſon état propre de mouvement et de repos, c'eſt à dire ſa forme et ſa ſtructure caractériſtiques. Et c'eſt à ce principe que ſera rattachée la propoſition 4 de la troiſième partie; nulle choſe ne peut être détruite ſinon par une cauſe extérieure. De même, il y a une relation étroite entre les *per ſe nota* relatifs à la puiſſance et la définition de l'action (III, déf. 6), celle de la cauſe adéquate ou la définition 6 de la deuxième partie qui identifie la réalité et la perfection.

C'était, nous l'avons vu, un *per ſe notum* que toute idée eſt un mode du penſer. Mais, l'axiome 2 de la ſeconde partie (l'homme penſe), le ſcolie de la propoſition 31 de la première partie (l'acte de connaître eſt de toutes choſes, celle que nous percevons le plus clairement), l'affirmation que ce qui eſt objectivement dans l'entendement eſt donné formellement dans la nature (I, prop. 30, dém.),

que l'ordre et la connexion des idées ſont les mêmes que l'ordre et la connexion des choſes (II, prop. 7) auraient pu tout auſſi bien être énoncés ſous la forme de *per ſe nota*.

II.

Pourquoi Spinoza a-t-il ainſi incorporé cert aines propoſitions dans la trame des démonſtrations, alors que d'autres manifeſtement tout à fait analogues demeuraient pour ainſi dire en marge de l'expoſé? On peut enviſager pluſieurs hypothèſes. On pourrait dire en premier lieu que tout écrivain eſt maître de l'ordre qu'il veut ſuivre et que même dans l'expoſé le plus rigoureuſement conſtruit, il y a une part irréductible d'arbitraire. Même dans la géométrie d'Euclide, on pourrait concevoir une diſtribution différente des axiomes et des théorèmes. En outre, la compoſition de l'*Ethique* eſt en réalité moins rigoureuſe qu'il ne ſemble. Spinoza, on le voit par ſa correſpondance, a héſité entre pluſieurs rédactions différentes. Des propoſitions qui figuraient primitivement dans la liſte des théorèmes ont paſſé dans le corps des démonſtrations et inverſement. Les *per ſe nota* auraient pu tout auſſi bien devenir des axiomes ou des théorèmes. Mais Spinoza, emporté par le mouvement de ſa penſée au moment de la rédaction, ne leur a pas trouvé de place dans ſon texte et il les a utiliſés comme il l'a pu. Nous n'avons pas malheureuſement les manuſcrits de l'*Ethique*. Mais il eſt permis de ſuppoſer que Spinoza, comme Paſcal ou Leibniz, a d'abord penſé par propoſitions iſolées, par intuitions ſucceſſives et en apparence indépendantes les unes des autres. C'eſt ſeulement après coup qu'il a mis ces propoſitions en ſyſtème et comblé les intervalles qui les ſéparaient, à l'aide des démonſtrations. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que ſa penſée ait été primitivement diſcurſive, ni que ſa doctrine forme un enſemble artificiel, car ces penſées iſolées traduiſaient ſans doute dès le début une conception générale parfaitement cohérente et venaient ſans peine s'ordonner en un ſyſtème. Les difficultés d'éxécution dans une tentative pour former un tout de ces éléments divers, étaient évidemment d'autant plus grandes que la matière était plus riche, la conception des choſes plus profonde

et plus variée. Il n'eſt pas ſurprenant qu'au cours de ce travail très délicat, Spinoza n'ait pas pu placer toutes les notions innombrables qu'il avait dégagées par une longue méditation. Il y a ſans doute une part de vérité dans cette hypothèſe. Mais il faut ſe garder de la pouſſer à l'extrême. Spinoza, on le voit par toute ſon œuvre, a procédé avec une méthode très rigoureuſe, et l'on trouverait difficilement dans ſes écrits, des maladreſſes d'éxécution. Il eſt probable qu'il eût incorporé les *per ſe nota* à une place appropriée, ſ'il l'avait jugé néceſſaire. On peut faire une autre ſuppoſition, qui eſt probablement la plus exacte.

En réalité, le problème qui nous intéreſſe eſt lié à la queſtion plus générale du rôle de la méthode géométrique dans la philoſophie de Spinoza. Que Spinoza n'ait pas tenu la méthode des géomètres pour indiſpenſable en matière de philoſophie on le voit ſuffiſamment par le *Traité théologico-politique*, par les préfaces, les ſcolies et les appendices de l'*Ethique* elle-même. Que, d'autre part il ait cru à un enchaînement rigoureux des notions, ſymétrique de l'enchaînement des modes de l'être, cela réſulte clairement des textes du *De Emendatione* qui ont été cités plus haut. Mieux que toute autre la méthode géométrique eſt propre à rendre ſenſible cet enchaînement. Mais, ce ſerait une erreur de croire que l'ordre de la déduction dans l'*Ethique* eſt exactement conforme à l'ordre réel des eſſences. La démonſtration géométrique ſe développe dans la durée et les eſſences forment une hiérarchie indépendante de la durée. De plus, les propoſitions, dans la démonſtration géométrique, ſe ſuccèdent non dans l'ordre de leur dépendance réelle, mais dans l'ordre impoſé par les néceſſités logiques et par les lois du langage. Une foule de rapports très importants ne peuvent pas être exprimés du tout et les autres ne ſont manifeſtés que d'une manière imparfaite. La méthode géométrique, ſi elle eſt la ſeule qui puiſſe nous donner une idée lointaine de l'ordre des choſes, eſt prolixe, fatigante et elle ne ſatisfait pas l'entendement, auquel le mécaniſme obligatoire des démonſtrations fait ſouvent perdre de vue le but et le ſens de la recherche. C'eſt pourquoi, Spinoza éprouve le beſoin d'expoſer à deux repriſes, dans la quatrième partie la théorie des

paſſions. L'expoſition en forme libre qu'il ajoute dans l'appendice contient beaucoup de détails importants, omis dans le développement géométrique. Dans ce dernier l'ordre de dépendance mutuelle des propoſitions n'apparaît que pour l'enſemble, et cet avantage eſt chèrement acheté par des ſacrifices que Spinoza ne ceſſe de regretter. Mais, tel quel, l'ordre mathématique retient les propoſitions indiſpenſables pour fournir une image cohérente des choſes et telle que la perçoit un eſprit réformé et purifié par la méthode. Spinoza ſubordonne tout le reſte à cette fin générale et laiſſe de côté tout ce qui paraît ſuperflu. Il ſacrifie notamment tous les *per ſe nota*. En tant que tels et dans la meſure où ils ne ſont pas transpoſés ſous la forme de propoſitions ou de théorèmes immédiatement utiliſables dans les démonſtrations, les *per ſe nota* appartiennent non à la Philoſophie proprement dite, mais à la théorie de la méthode. Il eſt probable qu'ils auraient joué le rôle principal dans le *De Emendatione* achevé, ſi le philoſophe avait eu le temps d'y mettre la dernière main. Dans un expoſé définitif et qui ſuppoſe l'entendement maître de ſes procédés, ils n'apparaiſſent que d'une manière acceſſoire et comme des réſidus d'une démarche antérieure et déjà dépaſſée de l'eſprit. L'*Ethique* applique ou tente d'appliquer la méthode décrite en partie dans le *De Emendatione* et elle ſe propoſe d'ordonner toutes nos idées à partir de l'idée de Dieu. Elle n'aura donc plus beſoin, en principe, des *per ſe nota*. Toutefois ce travail lui-même n'eſt poſſible que grâce à la préſence des idées en nous, ou plus exactement grâce à l'union de notre Intellect borné avec l'Intellect infini dont il eſt une partie. La connaiſſance méthodique a pour condition la connaiſſance innée. Sans les *per ſe nota* il n'y aurait pas de penſée du tout.

III.

Ces conſidérations tirées de l'examen de la méthode de Spinoza nous permettent ſinon de réſoudre, du moins de poſer avec préciſion le problème hiſtorique de l'origine des *per ſe nota*.

Une partie de ces propoſitions figure non ſeulement dans l'*Ethique*, mais dans les *Cogitata metaphyſica* et dans les *Principia Philo-*

ſophiæ carteſianæ. Par exemple, le principe de l'inertie eſt énoncé dans les propoſitions 14 et 15 (avec ſon corollaire) de la première partie des *Principia*. L'axiome 4 de la première partie des *Principia* établit comme le corollaire 2 de la propoſition 11 de la première partie de l'*Ethique* que la réalité eſt proportionnelle à la puiſſance. La définition 1 de la première partie des *Principia*, conſtate comme l'axiome 2 de la deuxième partie de l'*Ethique*, l'exiſtence de la penſée humaine. De même, on retrouve dans les *Cogitata*, la définition de l'eſſence, le principe de l'inertie, etc.

Or, ni les *Principia*, ni les *Cogitata* ne paſſent pour contenir des expoſés de la penſée de Spinoza. On connaît la déclaration formelle de LODEWIJK MEYER dans la préface des *Principia: Qu'on ne croie pas qu'il faſſe connaître ici ſes propres idées ou même des idées qui aient ſon approbation*. D'après le même auteur, les *Cogitata* contiendraient auſſi un expoſé des idées cartéſiennes. Toutefois la lecture des *Cogitata* nous apprend qu'il ne ſ'agit pas dans cet ouvrage des doctrines de Descartes, mais de celles de la *logique et de la philoſophie ordinaires* c'eſt à dire des doctrines ſcolaſtiques enſeignées au XVII^me^ ſiècle. Si inconteſtables que ſoient ces faits, il y a, par moments, les plus grands rapports entre les théories expoſées dans les *Cogitata* et même dans les *Principia* et celles que nous trouvons dans l'*Ethique*. L'*Ethique* elle-même ne renvoie-t-elle pas une fois aux *Principia*? Plus on relit les *Cogitata*, plus on ſe perſuade, qu'outre des emprunts manifeſtes à la philoſophie claſſique, cet ouvrage contient des affirmations nombreuſes qui appartiennent en propre à Spinoza. Au reſte le ton même du philoſophe dans les *Cogitata* conviendrait fort peu à un expoſé objectif des opinions d'autrui. Dès le premier chapitre, Spinoza ſ'étonne de l'ignorance de ceux qui confondent l'eſſence avec l'exiſtence, l'être de l'eſſence avec l'être de l'idée. Conſtamment, il parle en ſon propre nom: par exemple, il explique pourquoi, il recourt, afin de définir l'eſſence, à la conſidération des attributs de Dieu, pourquoi il ne prend pas la peine de réfuter les conceptions différentes de la ſienne, etc. Si les *Principia* pourraient à la rigueur être signés par un cartéſien, un ſcolaſtique déſavouerait, ſans nul doute, les *Cogitata*.

Les *Cogitata*, dit-on, contiendraient un réſumé de la métaphyſique traditionnelle, c'eſt-à-dire non-cartéſienne. Or, à pluſieurs repriſes, dans les *Cogitata*, Spinoza ſe réfère aux *Principia*, comme ſ'il y avait un accord entre les doctrines expoſées dans ces deux ouvrages. Les deux premiers chapitres renvoient aux définitions de la ſubſtance et du mode données aux articles 52 à 56 des *Principia*, ainſi qu'à l'article 39, et il y a pluſieurs autres renvois du même genre. Bref, Spinoza ſemble mêler ſans ſcrupule la philoſophie ſcolaſtique et le Cartéſianisme et par ailleurs, il paraît admettre que ſa propre doctrine, ſi originale qu'elle ſoit, a plus d'un rapport avec celles de ſes devanciers.

Cet éclectisme n'a rien qui doive ſurprendre. En premier lieu on n'a pas au XVII^me^ ſiècle le culte moderne de l'originalité à tout prix. Le mépris des opinions d'autrui eſt une mode romantique. Au temps de Spinoza, chacum prend ſon bien où il le trouve et Descartes lui-même qui prétend tout tenir de la lumière naturelle ne ſe fait pas faute d'utiliſer ſes prédéceſſeurs. Surtout, les philoſophes du XVII^me^ ſiècle, et cela n'eſt pas particulier à Spinoza, ſont convaincus de l'unité profonde de la raiſon humaine et de ſon identité avec la raiſon univerſelle ; ils croient fermement à l'exiſtence objective de la vérité. Que cette vérité ait pu, par moments, ſe révéler même à des eſprits obſcurcis par les préjugés, Spinoza n'en doute pas plus que Descartes. Par exemple, certains Hébreux ont entrevu la vérité, touchant la nature divine. Plus ſpécialement toute la doctrine de Spinoza implique l'unité abſolue de la penſée en nous et hors de nous. Elle admet que l'erreur n'a pas d'exiſtence réelle : une connaiſſance peut être confuſe, brouillée, partielle et mutilée, mais l'erreur au ſens propre du terme, la négation, la privation de l'être ſpirituel ſerait le néant. Il y a donc néceſſairement une part de vérité dans la doctrine même la plus abſurde. Dans ces conditions il n'eſt pas étonnant que l'on trouve dans les œuvres des philoſophes du paſſé les mêmes *per ſe nota* que chez Spinoza. Mais ſi les formules ſont les mêmes, leur ſens a changé. Lorsque Spinoza ouvrait les *Méditations* ou les *Principes de la philoſophie* de Descartes, il y voyait, à côté de définitions claſſiques

comme celle de la ſubſtance (Pr. I, art. 50), à côté de l'affirmation de l'exiſtence réelle d'une penſée dans le *Cogito*, préciſément quelques unes des propoſitions, qui pour lui allaient devenir des *per ſe nota*. Par exemple, l'article 37 de la ſeconde partie des *Principes* énonce de la façon la plus nette la loi de l'inertie et l'on trouve à la fin de l'article cette phraſe qui ſuppoſe bien l'application de cette loi à toutes les formes de l'être: *nihilque ad ſuum contrarium, ſiue ad deſtructionem ſui ipſius, ex propriâ naturâ ferri poteſt* (Adam Tannery, 8, p. 63). Mais, en formulant ce principe, Descartes ne faiſait que reproduire un des lieux communs de la métaphyſique traditionnelle. L'application du principe de l'inertie à l'être avait été faite, dans la forme la plus paradoxale par les Eléates, puis discutée et limitée par Platon et par Ariſtote. L'hypothèſe d'après laquelle on ne paſſe pas d'un genre à un autre genre, d'une forme à une autre forme, d'après laquelle chaque être eſt empriſonné à tout jamais dans les limites de ſa définition eſt une des doctrines centrales de la philoſophie grecque et le principe logique d'identité en eſt l'expreſſion la plus nette. La croyance à la poſſibilité de transmutations ou de métamorphoſes complètes ne ſ'eſt impoſée qu'après le Stoïcisme. L'alchimie, qui ſemble à certains égards et dans le détail, appliquer des idées ariſtotéliciennes, la magie qui admet la poſſibilité de mutations ſurnaturelles de formes, ſont en contradiction complète avec les réſultats les plus fermes de la ſcience antique. En affirmant de nouveau avec énergie l'immutabilité des eſſences, Descartes et Spinoza ne font que revenir à la tradition.

On pourrait faire des obſervations du même genre ſur tous les *per ſe nota* et ſur un grand nombre de définitions et d'axiomes. Nulle part, Spinoza ne prétend introduire des idées nouvelles. Il veut ſe contenter d'utiliſer pour le mieux les reſſources naturelles de l'entendement, qui n'ont pas changé depuis le temps des prophètes. Il ne fait ſi d'aucune d'entre elles et de même que ſa doctrine peut accueillir à la fois les intuitions myſtiques des ſaints et les données les plus triviales du bon ſens vulgaire, elle ne fait table raſe d'aucune des acquiſitions de l'intelligence humaine, dans le paſſé.

On pourrait être tenté de croire que l'exiſtence d'une penſée unique, répandue à travers le monde et dont les intellects particuliers ne ſont que des fragments, entraîne l'immobilité des eſprits individuels, dont les uns ſeraient condamnés pour toujours à l'erreur, tandis que les autres, par une ſorte de grâce privilégiée, poſſéderaient immédiatement la vérité totale. Mais telle n'eſt pas l'opinion de Spinoza. Il croit au progrès poſſible de la penſée et il ſe propoſe de nous en faire connaître les inſtruments. Ce ſont les vérités connues *per ſe*, antérieurement au développement de la méthode, et c'eſt autour d'elles que viendra ſe criſtalliſer la ſcience tout entière. La ſcience conſiſte moins à découvrir des propoſitions nouvelles et inconnues, qu'à diſpoſer dans l'ordre voulu les vérités innées à partir de l'idée de Dieu. Le progrès conſiſte eſſentiellement à paſſer de la connaiſſance confuſe et déſordonnée à la ſcience méthodique. Comment, ſur des données en partie traditionnelles ou cartéſiennes, Spinoza a-t-il pu conſtituer une philoſophie contraire à beaucoup d'égards à la conception claſſique et au cartéſianisme ? C'eſt là un problème différent de celui que nous avons voulu poſer et dont l'étude demanderait de longues recherches. Ces quelques remarques ont ſeulement pour objet d'appeler l'attention ſur un aſpect ſouvent négligé du ſyſtème de Spinoza et ſur certains procédés curieux de la méthode ſpinoziſte.

ZUR PROBLEMATIK DER UNENDLICHEN MODI.

Von ELISABETH SCHMITT / FRANKFURT a. M.

Für jeden philoſophiſchen Pantheismus beſteht als Schwierigkeit und Aufgabe das Problem der Individuation. Keiner kann, ohne zu verſagen, an der Frage vorüber: Wie kann die Gottheit Welt, unſre Welt ſein? das eine abſolute Sein zugleich Vielheit, Mannigfaltigkeit, Endlichkeit, Werden bedeuten? Wie wird Gott Welt, Natur? Wie wird unſere Welt in Gott?

Und für einen intellektualiſtiſchen Pantheismus von der Art des ſpinoziſtiſchen werden dieſe Fragen einfach drängend. Denn nach ihm iſt ja die Gottheit, die mit der Natur identiſche, ausdrücklich die eine unteilbare abſolute Subſtanz. Und zugleich muß dieſe Gott-Natur, kann nicht nur, ſondern muß — erkannt werden. Unſer tiefſtes ſeeliſches Weſen beſteht ja nach Spinoza in nichts anderem als in *Erkennen*[1]. Und Erkenntnis heißt vollſtändige Cauſalerklärung[2]. — Unſre ſittliche Beſtimmung, unſre höchſte Tugend iſt es: möglichſt klar und vollſtändig die Weſenheit und Cauſalverkettung alles Wirklichen zu begreifen[3]. Ja, ſelbſt der einzige Weg zum Höchſten, zur beſeligenden Einheit mit Gott iſt der des Erkennens[4], des intuitiven Erfaſſens: daß und wie alles, jedes Unendliche und Endliche nach ſeiner Weſenheit und Exiſtenz notwendig aus der Gottheit folgt, ſie ſelbſt iſt in einer beſtimmten Daſeinsform.

Trotzdem muß man nach Spinozas Löſung des Individuationsproblems fragen. Zwar nicht unbedingt. Löſungsanſätze ſind unbeſtreitbar und unbeſtritten vorhanden, die Grundlegung einer

---

[1] *Ethik* II. Lehrſatz 11, Folgeſatz; V. Lehrſ. 36, Anmerkung; II. Definition 3. —— [2] *Ethik* V. Lehrſ. 25, 27 Beweis; IV. Lehrſ. 24 Beweis; 28, 36 Anm. —— [3] *Ethik* I. Lehrſ. 8, Anm. 2; II. Lehrſ. 18 Anm.; I. Lehrſ. 16 Beweis; V. Lehrſ. 29 Anm.; *Ethik* III. Vorrede; *Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes*, Gebhardtſche Überſetzung S. 44—48; *Theologiſch-politiſche Abhandlung* Cap. 6, 7; *Kurze Abhandlung* I. Cap. 5. (Schluß). —— [4] *Theol.-pol. Abh.* Cap. 4; *Abh. ü. d. Verb. d. Verſt.* Einleitung. Gebhardt S. 7; *Ethik* V. Lehrſ. 30, 31 Anm.; 36 Anm. Auch der *amor Dei* iſt ein Modus des Denkens, *amor intellectualis:* Spinozas Myſtik trotz der Liebeslehre faſt reine Geiſtes-Myſtik.

Individuationstheorie verſucht. Die göttliche Subſtanz iſt *ens realiſſimum*, ſodaß *unendlich Vieles auf unendlich viele Weiſen aus ihr folgen*[1], die göttliche Weſenheit nicht nur in unendlich vielen Attributen, auch in unendlich vielen Modifikationen, *Weiſen* exiſtieren und wirken muß, als *natura naturans* und *natura naturata*. — Und die ausdrückliche Unterſcheidung von *eſſentia* und *exiſtentia* an aller Wirklichkeit ſteht ſichtlich ebenfalls im Dienſt des Welt-Problems[2], ebenſo wie die Faſſung der göttlichen Cauſalität als immanente Cauſalität[3].

Aber weiter? Die Durchführung, der Ausbau der Theorie? die Sonderfragen der Individuation: das Problem der konkreten Abfolge der natura naturata z. Bſp., die Begründung ihrer Mannigfaltigkeit und Endlichkeit im einzelnen u. a. m.? Wie ſteht es damit? — Dieſer Punkt iſt in der Spinozaforſchung noch nicht voll geklärt. — Hat Spinoza auch dieſe Fragen eingehend zu löſen geſucht? Oder hat er ſie einfach übergangen oder ihnen gegenüber bewußt reſigniert oder nach kurzem Anlauf verſagt? wie die bisherige Spinozaforſchung faſt durchweg anzunehmen ſcheint.

M. E. liegt ein ausgeſprochener weitentwickelter Löſungsverſuch auch dieſer Fragen vor. Und zwar iſt er gegeben in Spinozas Lehre von den *unendlichen Modi*, dieſen *ewigen und feſten Dingen*, die in zwei Etappen unmittelbar aus der *natura naturans* folgen[4] und *alles einzelne vermitteln*[5]. Sie ſind es: der *intellectus infinitus*, die unendliche Bewegung und Ruhe der Ausdehnung und die *facies totius univerſi*[6], die nach Spinoza kraft ihrer Weſenheit und Exiſtenz zu den bewirkenden Urſachen unendlich vieler endlicher Sonderdinge werden, die ſie notwendig in ſich — aus ſich entlaſſen und geſetzlich wieder zur Totalität, zum Univerſum verketten: unendlich viele verſchiedene einfache, ewige und — gebildet aus dieſen — zahlloſe verſchiedene zuſammengeſetzte, vergängliche Einzeldinge oder Individuen.

---

[1] *Ethik* I. Lehrſ. 16. —— [2] *Ethik* I. Def. 1; Grundſatz 1; Lehrſ. 7; 11 Beweis 2 u. Anm. —— [3] *K. Abh.* I. Cap. 2, 3; II Cap. 26; Anhang I. Lehrſ. 4; *Ethik* I. Lehrſ. 18; 28 Anm. —— [4] *Ethik* I. Lehrſ. 21—23. —— [5] *Ethik* I. Lehrſ. 28 Anm. —— [6] *Brief LXIV* an Schuller 1675.

Das eben iſt m. E. die Bedeutung dieſer eigenartigen *dunkeln* Glieder des Spinoziſtiſchen Syſtems (wie ich in einer 1910 erſchienenen Arbeit ſchon einmal von andrer Seite her zu zeigen verſucht[1]): Die *modi infiniti* ſtellen Spinozas konkrete *principia individuationis* dar, die ſpezifiſchen Grundlagen der Welt, der *natura naturata:* die Prinzipien der unendlichen Mannigfaltigkeit, Begrenztheit, Veränderlichkeit, Zufälligkeit der Natur, ihrer — Endlichkeit, wie auch zugleich (als inbleibende unendliche Urſachen) die ihrer Einheit, Notwendigkeit, Ewigkeit und Unendlichkeit — bei aller Endlichkeit[2].

Natürlich haben dieſe *allgemeinſten und vollkommenſten Wirkungen Gottes* als ſolche Weltprincipien auch eine weſentliche erkenntnistheoretiſche Bedeutung. Sind ſie doch als immanente Urſachen zugleich das Gemeinſame aller endlichen Einzeldinge (die ja lediglich ihre Sonderdaſeinsarten ausmachen), ſo daß ihre Ideen zu den *notiones communes* gehören, von welchen alles Erkennen nach Spinoza anhebt, das rationale ſowohl wie das intuitive Erkennen[3]. Und vermag doch die menſchliche Seele nur deshalb und inſofern zu erkennen — klare, adäquate Ideen zu haben, als ſie *ein Teil des unendlichen Verſtandes* iſt[4]. — Und nicht anders die Grenzen, die Schranken des menſchlichen Erkennens; auch ſie werden ſelbſtredend durch die unendlichen Modi, die Principien der Endlichkeit, mitbegründet[5].

[Aber dieſe ganze erkenntnistheoretiſche Bedeutung iſt bei aller Wichtigkeit doch ſecundär und notwendig ſecundär (Spinoza iſt dogmatiſcher Metaphyſiker); ſie ſetzt die metaphyſiſche voraus, notwendig voraus und kann daher niemals den eigentlichſten oder gar einzigen Sinn der modi infiniti ausmachen, wie ſchon angenommen wurde[6].]

* * *

[1] Eliſabeth Schmitt, *Die unendlichen Modi bei Spinoza. Zeitſchrift für Philoſophie und Philoſophiſche Kritik*, Bd. 140, Leipzig 1910, Heft 1 u. 2. — [2] Anſätze zu dieſer Auffaſſung finden ſich bei Rivaud 1905, Wenzel 1907 und G. Th. Richter 1913. — [3] *Ethik* II. Lehrſ. 38; 40 Anm. 2; Lehrſ. 44, Folgeſ. 2, Beweis; V. Lehrſ. 28. — [4] *Ethik* II. Lehrſ. 43 Anm. (Schluß); V. Lehrſ. 40 Anm.; II. Lehrſ. 11 Folgeſatz. — [5] *Ethik* II. Lehrſ. 24—36; *Brief XXXII* an Oldenburg 1665. Gebh. S. 148. — [6] Vgl. Gebhardt,

Dieſe Deutung der Lehre von den unendlichen Modi als ſpecielle Individuationstheorie Spinozas läßt ſich durch eine ganze Reihe von Einzelſtellen belegen, aus der ich die augenfälligſten vorläufig anführe: *Kurze Abhandlung* I. Kap. 8, 9: Die *natura naturata werden wir einteilen in eine allgemeine und in eine beſondere. Die allgemeine beſteht in all den Weiſen, die von Gott unmittelbar abhängen. Die beſondere beſteht in all den beſonderen Dingen, die von den allgemeinen verurſacht werden. Was nun die allgemeine geſchaffene Natur anbetrifft oder die Modi oder Geſchöpfe, die unmittelbar von Gott abhängen . . . ., ſo kennen wir von dieſen nicht mehr als zwei, nämlich die Bewegung im Stoff und den Verſtand im denkenden Dinge. Von ihnen ſagen wir, daß ſie von aller Ewigkeit her geweſen ſind . . . . .* *Ethik* I Lehrſatz 28 Anmerkung: *Da einige Dinge von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußten, nämlich die, die aus ſeiner unbedingten Natur notwendig folgen, und dieſe erſten Dinge das vermitteln, was doch ohne Gott weder ſein noch begriffen werden kann, ſo folgt daraus, daß . . . . Gott nicht eigentlich die entfernte Urſache der einzelnen Dinge genannt werden kann, es ſei denn deswegen, um dieſe von denen, die . . . . . aus ſeiner unbedingten Natur folgen, zu unterſcheiden . . . .;* *Brief VI* (an Oldenburg nach 1661)[1]*: Was aber Ihre neue Frage angeht, wie nämlich die Dinge zu ſein angefangen haben und durch welches Band ſie von der erſten Urſache abhängen, ſo habe ich über dieſen Gegenſtand und auch über die Verbeſſerung des Verſtandes ein ganzes Werkchen verfaßt . . .*[2]*;* *Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes*[3]*: Das Weſen der veränderlichen Dinge*

Spinoza und der Platonismus. Chronicon Spinozanum I. S. 230. Nach Gebhardt bedeutet die Lehre von den *modi infiniti:* die Beſchränkung der Erkennbarkeit auf die Geſetzmäßigkeit der Welt. — Aber weder beſteht das Weſen der unendlichen Modi in reiner Geſetzlichkeit; denn ſie ſind *entia realia*, und die Geſetzlichkeit bildet nur ein konſtitutives Moment eines *ens reale:* Vgl. *Eth.* II. Körperlehre, Lehnſätze; auch Eliſabeth Schmitt a. a. O. S. 131, noch hat Spinoza m. E. die Erkennbarkeit der Welt auf ihre Geſetzmäßigkeit eingeſchränkt: die *intuitio* führt ja ausdrücklich zur Erkenntnis der Weſenheit der Dinge, auch der Einzeldinge; vgl. *Ethik* V. Lehrſ. 23, 26, 27, 31, 36 Anm. Nur die *exiſtentia* der *natura naturata* iſt nach Spinoza unerkennbar für uns. Vgl. *Abh. ü. d. Verb. d. Verſt.* Gebhardt S. 47; *Ethik* II. Lehrſ. 24—36. —— [1] Gebhardt S. 30. —— [2] Die heutige *Kurze Abhandlung* und *Die Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes* waren in ihrer erſten Faſſung ein Werk. —— [3] Gebhardt S. 47.

iſt nicht herzuleiten aus der Reihenfolge und Ordnung, in der ſie exiſtieren, ... es iſt vielmehr nur herzuleiten . . . aus der Reihenfolge .... der feſten und ewigen Dinge und zugleich aus den Geſetzen, die in jenen Dingen als in ihren wahren Geſetzbüchern eingeſchrieben ſind, und nach welchen alles einzelne ſowohl geſchieht als geordnet wird. Ja, dieſe veränderlichen Einzeldinge hangen ſo innig und weſentlich von jenen ab, daß ſie ohne dieſelben weder ſein, noch begriffen werden können. Daher werden dieſe feſten und ewigen Dinge, obwohl ſie einzelne ſind, dennoch wegen ihrer Allgegenwart und weiteſten Macht für uns wie Allgemeinheiten oder wie Gattungen der Definitionen der veränderlichen Einzeldinge und die nächſten Urſachen aller Dinge ſein; Kurze Abhandlung II. Cap. 5: *Einige Gegenſtände ſind vergänglich an ſich, andere unvergänglich durch ihre Urſache . . . . . die vergänglichen ſind alle beſonderen Dinge, die nicht von aller Zeit her geweſen ſind, ſondern einen Anfang genommen haben. Die andern ſind alle die allgemeinen Weiſen, von denen wir geſagt haben, daß ſie die Urſachen ſeien der beſonderen Weiſen; Kurze Abhandlung* I Cap. 2. Zuſatz 6: *Aber, wirſt Du ſagen, gibt es nicht Teile in der Ausdehnung vor allen Modifikationen? Keineswegs, ſage ich; Brief LXXXIII* (an Tschirnhaus 1676): *Auf Ihre Frage, ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung die Verſchiedenheit der Dinge a priori bewieſen werden könne, glaube ich ſchon klar genug geantwortet zu haben, indem ich nachwies, daß dies nicht möglich ſei; Kurze Abhandlung,* Anhang I (Lehrſatz 4): *Solcher Art* (d. h. nicht abſolut real, ſondern in andern realen Dingen enthalten) *ſind alle die Weſenheiten der Dinge, die wir ſehen, welche, zuvor nicht wirklich geweſen, in der Ausdehnung, Bewegung und Ruhe begriffen waren, und zugleich, wenn ſie wirklich ſind, von der Ausdehnung nicht auf reale, ſondern nur modale Weiſe unterſchieden werden; Kurze Abhandlung,* Anhang II: *Wir ſetzen dabei als bewieſen voraus, daß ein jedes beſondere körperliche Ding nichts anderes als eine gewiſſe Proportion von Ruhe und Bewegung iſt, ſodaß, wenn es in der Ausdehnung nur Bewegung oder nur Ruhe gäbe, es in der ganzen Ausdehnung auch kein beſonderes Ding geben oder darin bemerkt werden könnte; Ethik* I Lehrſatz 32, Folgeſatz 2: . . . . *auch aus dieſen* (Bewegung und Ruhe) *folgt un-*

endlich vieles; Ethik II Lehrſatz 8: *Die Ideen der Einzeldinge oder Modi, die nicht exiſtieren, müſſen in der unendlichen Idee Gottes ſo einbegriffen ſein, wie die formalen Weſenheiten der Einzeldinge oder Modi in Gottes Attributen enthalten ſind; Ethik* II Lehrſatz 4: *Die Idee Gottes* (nach *Ethik* I Lehrſatz 30 das Erzeugnis des unendlichen Verſtandes), *aus der unendlich vieles auf unendlich viele Weiſen folgt, kann nur eine einzige ſein; Brief XXXII* (an Oldenbärg 1665): *Was aber den menſchlichen Geiſt betrifft, ſo halte ich ihn ebenfalls für einen Teil der Natur (d. i. eines gewiſſen unendlichen Verſtandes). Ich nehme nämlich an, daß es in der Natur auch eine unendliche Möglichkeit des Denkens giebt, die, inſofern ſie unendlich iſt, die ganze Natur objektiv in ſich enthält und deren Gedanken in derſelben Weiſe erfolgen wie die Natur als ihr Vorgeſtelltes; Brief XII* an L. Meyer 1663: *Auch die Modi der Subſtanz ſelbſt werden nie richtig erkannt werden können, wenn man ſie mit Gedankendingen verwechſelt. Denn, wenn wir das tun, trennen wir ſie von der Subſtanz und dem Modus*[1], *durch den ſie von der Ewigkeit herkommen* (*quo ab aeternitate fluunt*), *ohne welche ſie nicht richtig erkannt werden können; Theologiſch-politiſche Abhandlung*, Cap. 7: . . . . . *ſo wie wir bei der Erforſchung der Dinge der Natur vor allem verſuchen, die allgemeinſten und der ganzen Natur gemeinſamen Dinge zu ergründen, wie z. B. Bewegung und Ruhe und ihre Geſetze und Regeln, welche die Natur immer beobachtet, ... und von da aus allmählich weiter vordringen zu weniger allgemeinen . . . .;* uff.

Wie ſchon dieſe herausgegriffenen Einzellehren andeuten, ſetzt Spinozas Intereſſe für das Individuationsproblem bereits früh und gleich ſtark ein, um ihn faſt bis zu ſeinem Tode zu beſchäftigen. Denn der angeführte *Brief LXXXIII* iſt acht Monate vor ſeinem Ende geſchrieben. — Und dringt man tiefer, ſo läßt ſich eine ziemlich ſtetige Entwicklung von Problematik und Löſungsverſuch beobachten: von der *Kurzen Abhandlung* an über ihre Anhänge und Zuſätze ſowie die gleichzeitigen *Briefe II, VI, VIII, IX, XII*, die *Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes*[2], die *Briefe XXXII*

[1] Bis 1665 kennt Spinoza innerhalb jedes Attributs nur einen unendlichen Modus. —

[2] Gebhardt S. 44—48.

und XXXVI, die *Ethik*[1] und die *theologiſch-politiſche Abhandlung*[2] bis zu den *Briefen LIX, LX, (LXIII), LXIV, LXXX* und *LXXXIII*. Ja, wie dieſe ſpäten Briefe bezeugen, hat ſich Spinoza in ſeinen letzten Jahren ſo eingehend mit der aprioriſchen Ableitung der Mannigfaltigkeit der körperlichen Natur befaßt, daß offenbar eine Abhandlung, eine zuſammenhängende Lehre über die *generalia in phyſicis* geplant war. Zu einer ſolchen iſt es nicht mehr gekommen. Was uns vorliegt, ſind nur wichtige Grundzüge einer ſpinoziſtiſchen Individuationstheorie in den angeführten Bruchſtücken. Aber ſolche Grundzüge ſind m. E. durchaus gegeben und laſſen ſich zu einer im ganzen ſinnvollen Einheit zuſammenſchauen.

* * *

Wie ſchon angedeutet, unterſcheidet Spinoza in ſeiner reifen Lehre zwei Arten von Individuationsprinzipien[3]: unendliche Modifikationen Gottes, die ewig und notwendig aus der unbedingten Natur ſeiner Attribute folgen, und andere, die durch dieſe unmittelbaren Daſeinsweiſen vermittelt exiſtieren und wirken.

Die erſteren: den *unendlichen Verſtand in der denkenden Sache* und die *unendliche Bewegung und Ruhe in der Ausdehnung* haben wir zweifellos als die eigentlichen Differenzierungsprinzipien, als die nächſten Urſachen endlicher Vielheit und Sonderheit zu betrachten. (Die vermittelten *modi infiniti* ſetzen nach der *Ethik*[4] und *Brief XXXII*[5] bereits Teile, alſo Beſonderung voraus.) — Und zwar bedeuten dieſe unendlichen Modi erſten Grades offenbar Prinzipien unendlich kleiner Wirklichkeit[6], die notwendigen Urſachen zahlloſer kleinſter oder einfacher Einzelmodi. Denn Spinoza faßt in ſeiner endgültigen Lehre den *intellectus infinitus* ſowie *motus*

[1] *Ethik* I. Lehrſ. 11, Beweis 2, 15 Anm., 16, 21—25, 28 ganz, 30, 31, 32 Folgeſatz 2, Anhang; *Ethik* II. Lehrſ. 3, 4, 8, 11 Folgeſatz, 13 Anm., Lehnſätze und Grundſätze; 15, 29 Folgeſatz, 45 Anm.; III. Lehrſ. 2, Anm.; IV. Lehrſ. 39 mit Anm.; V. Lehrſ. 23 mit Anm., 29 Anm., 36 Anm., 39 Anm.; 40 mit Anm. — [2] Cap. 1—7, 12—16; beſonders Cap. 3, 4, 6. — [3] *Ethik* I. Lehrſ. 21—23. — [4] *Ethik* II. Lehnſatz 7, Anm. — [5] 1665 an Oldenburg. Gebhardt S. 147f. — [6] Spinoza kennt m. E. ſehr wohl neben dem unendlich Großen das unendlich Kleine. Vgl. Gebhardt, *Spinoza und der Platonismus. Chron. Spinos.* I. S. 227; vgl. auch Spinoza *Brief XII.* Gebhardt S. 52.

et quies (in ihrer Einheit) deutlich als eine Art intenſiver Größen, als Größen, die ihrer Natur nach gleichzeitig in unendlich vielen verſchiedenen Graden vorhanden ſein können (und als Modi Gottes auch müſſen[1]): Bewegung und Ruhe z. B. in zahlloſen verſchiedenen Daſeinsgraden vom Intenſitätspol reiner Bewegung bis zu dem reiner Ruhe oder — in Spinozas eigenſter Sprache — in unendlich vielen (einfachen) *Proportionen von Bewegung und Ruhe*, die das Weſen endlicher Einzelmodi ausmachen.

Nach den *Principia philoſophiae Carteſianae*[2] nämlich vermag eine Flüſſigkeit gleichzeitig zahlloſe verſchiedene Schnelligkeitsgrade anzunehmen und ſich als Materie dadurch in ebenſoviele Teilchen zu zerlegen. *Eine verſchieden bewegte Materie hat mindeſtens ſo viele tatſächlich verſchiedene Teilchen, als in ihr verſchiedene Schnelligkeitsgrade zu gleicher Zeit ſich beobachten laſſen*[3]. *Die Flüſſigkeit, die durch eine* (an jedem Punkt verſchieden weite) *Röhre A.B.C. fließt, nimmt zahlloſe Schnelligkeitsgrade an*[4]. Und Schnelligkeit wird durch ein *Teilhaben an Bewegung*, Langſamkeit durch ein *Teilhaben an Ruhe* erklärt[5]. — Spinoza aber hat von den Carteſianiſchen Bewegungsregeln nur eine einzige, die ſechſte, hier nicht in Frage kommende als falſch abgelehnt[6] (ſo ſicher er Descartes' Lehre von der realen Teilbarkeit der Ausdehnung verneinte[7]).

Außerdem lehrt aber die ſpinoziſtiſche Philoſophie von der *Kurzen Abhandlung* an direkt: daß ſich *Teile in der Materie . . . . . inſofern (modal) unterſcheiden laſſen, als man ſie verſchieden affiziert denkt*[8]. Und daß alle Verſchiedenheit und Affektion der Materie auf Bewegung und Ruhe und ihr Zuſammenſpiel zurückgehe und darin beſtehe. — In den Zuſätzen und Anhängen der *Kurzen Abhandlung*[9] arbeitet ſich dieſe Theorie heraus; von der Körperlehre

[1] Gottes Weſenheit ſchließt die Exiſtenz ein: *Ethik* I. Lehrſ. 7, 11. —— [2] die 1663 veröffentlicht, aber ſchon früher — wohl 1661/62 diktiert wurden. —— [3] *Princ. phil. Cart.* II. Grundſatz 16. —— [4] *Princ. phil. Cart.* II. Lehrſ. 10 u. 11; vgl. *Brief XII* an Ludwig Meyer 1663. Gebhardt S. 52. —— [5] *Princ. philoſ. Cart.* II. Lehrſ. 22, Folgeſatz I. u. III. —— [6] *Brief XXXII* an Oldenburg 1665. Gebhardt S. 149. —— [7] *K. Abh.* I. Cap. 2. Gebhardt S. 29f.; *Ethik* I. Lehrſ. 13, 15 (Anm.). —— [8] *Ethik* I. Lehrſ. 15 Anm. —— [9] die ebenfalls wohl 1662-63 entſtanden; vgl. Eliſabeth Schmitt a. a. O. S. 31f.

der *Ethik* an liegt ſie eindeutig vor: *Keine Wirkung kann (in der Ausdehnung) geſchehen, ohne daß dieſe beiden* (Ruhe und Bewegung) *zuſammenwirken*[1]. Dieſe *zwei Modi, weil die Ruhe kein Nichts iſt*[2]*; weil es keine Bewegung allein gibt, ſondern nur Bewegung und Ruhe zuſammen und dieſe im ganzen der Ausdehnung*[3] (während die *Kurze Abhandlung* bis dahin nur die Bewegung als direkten unendlichen Modus gelehrt hatte[4]). *All und jedes beſondere Ding, welches zum wirklichen Daſein gelangt, erlangt ſolches durch Bewegung und Ruhe; und dieſer Art ſind alle die Modi in der ſubſtantiellen Ausdehnung, welche wir Körper nennen*[5]. Und alle *Verſchiedenheit der Modi entſteht allein durch ein anderes und wieder anderes Verhältnis von Bewegung und Ruhe, wovon dies ſo und nicht anders, dieſes und nicht jenes iſt*[6]. Sodaß, *wenn es in der Ausdehnung nichts anderes als nur Bewegung oder nur Ruhe gäbe, es in der ganzen Ausdehnung auch kein beſonderes Ding geben oder darin bemerkt werden könnte*[7]. Ja, ſchließlich *iſt ein jedes beſondere körperliche Ding nichts anderes als eine gewiſſe Proportion von Bewegung und Ruhe*. Und dieſe Definition des Einzelkörpers bleibt, wie die Lehrſätze des 2. Buches der *Ethik* zeigen, die gültige. Und ausdrücklich werden dabei einfache und zuſammengeſetzte Körper, einfache und zuſammengeſetzte Proportionen von Ruhe und Bewegung unterſchieden[8] (ebenſo wie im Attribut des Denkens einfache und zuſammengeſetzte Ideen oder Seelen[9]).

Zugleich aber bilden Ruhe und Bewegung in dieſem ihrem Zuſammen- und Gegeneinanderwirken eine geſchloſſene Einheit. In ihrer Totalität machen ſie den einen direkten unendlichen Modus der Ausdehnung aus, *an dem die Teilung der Subſtanz geſchieht*[10], der dem einen *intellectus infinitus* im Gebiet des Denkens entſpricht, dem *von Gott unmittelbar geſchaffenen Geſchöpf*[11] . . . . . *Und*

[1] *K. Abh.* II. Cap. 20 letzter Zuſatz. Gebhardt S. 111 f. — [2] *K. Abh.* II. Cap. 19 Zuſatz. Gebhardt S. 103. — [3] *K. Abh.* I. Cap. 2 Zuſ. 6. Gebhardt S. 29. — [4] *K. Abh.* I. Cap. 3. (5.); Cap. 9. — [5] *K. Abh.* II. Vorrede. Zuſatz 7. — [6] *K. Abh.* II. Vorrede. Zuſatz 8. — [7] *K. Abh.* II. Anhang II. Gebhardt S. 134. — [8] *Ethik* II. Lehnſätze. — [9] *Ethik* II. Lehrſ. 15; *Abh. ü. d. Verb. d. Verſt.* Gebhardt S. 41. — [10] *K. Abh.* I. Cap. 2. Gebhardt S. 30. — [11] *K. Abh.* Anhang II. Gebhardt S. 133.

dies iſt notwendig nur eines, in Betracht, daß alle Weſenheiten der Attribute und die Weſenheiten der in dieſen Attributen begriffenen Modi die Weſenheit des allein unendlichen Weſens ſind.

Laſſen ſich all dieſe Teillehren anders deuten als ſo? Daß Spinoza um des Individuationsproblems willen — unter Descarteſiſchem Einfluß dahin gelangte, Bewegung und Ruhe als zwei verwandte, zur Differenzierung zuſammenwirkende Gegenkräfte, als gleichwertige, kontinuierlich in einander übergehende Gegenſätze zu faſſen? Ja, ſchließlich, da es nur einen einzigen unmittelbaren unendlichen Modus der Ausdehnung geben konnte: als die Intenſitätspole einer und derſelben Kraft, zwiſchen welchen zahlloſe Intenſitäts-Zwiſchengrade möglich waren, zahlloſe Schnelligkeits- und Langſamkeitsgrade, die ſich als ebenſoviele verſchiedene Proportionen der Pole, einfache Proportionen von Ruhe und Bewegung bezeichnen ließen und in ihrer Verwirklichung an der Ausdehnung als unendlich viele verſchiedene kleinſte Einzelmodi, einfache Teilchen[1] in Erſcheinung traten? als die Urbeſtandteile aller Zuſammenſetzungen der körperlichen Welt?

Auf dieſe Weiſe bedeuteten ja die ewigen unendlichen Modifikationen Gottes[2] in der Tat Einheiten, die in ihrer Vollexiſtenz — ihrer innerſten Natur zufolge — zugleich unendliche Mannigfaltigkeit darſtellten; unendliche *entia realia*, die zahlloſe verſchiedene endliche *entia realia* in ſich — aus ſich entlaſſen mußten: Einzelmodi, die als aneinanderliegende und aufeinanderwirkende zudem notwendig exiſtentiell veränderlich wurden[3]. Endliche Vielheit, Beſonderheit, Werden konnten deduciert erſcheinen.

Freilich nicht voll, nicht erſchöpfend. Gelöſt war das Individuationsproblem damit noch keineswegs. Weder war die Welt ſchon in ihrer ganzen Individualität begreiflich, in ihrer ganzen

---

[1] d. h. ihrem Weſen nach mathematiſch unzerlegbare Teilchen. —— [2] Nach dem Parallelismus der Attribute gilt ja die Lehre für das Attribut des Denkens mit. Direkt iſt die Lehre für den unendlichen Verſtand nur in Anſätzen gegeben. Vgl. Eliſabeth Schmitt a. a. O. S. 55ff., 144ff. und *Eth.* III. Lehrſ. 2 Anm.; II. Lehrſ. 13 Anm.; *Eth.* III. Lehrſ. 57 Anm.; *Ethik* IV. Lehrſ. 37, Anm. 1. —— [3] *Ethik* II. Lehnſ. 1—4.

endlich-unendlichen Mannigfaltigkeit, noch in ihrem ganzen Werden: ihrer unaufhörlichen Verwandlung, ihrer unendlichen Vergänglichkeit. Nur die Atome ſozuſagen der *beſonderen natura naturata*, die Bauſteine des unendlich komplizierten Univerſums waren vorerſt gewonnen. Denn — wie die angenommene Verbindung der einfachen Einzelmodi zu zuſammengeſetzten Körpern und Seelen (Ideen), zu *Individuen* möglich war und ſich vollzog: dieſe Erklärung ſtand ja noch aus. Und ebenſowenig war ſchon die ganze Zufälligkeit dieſer charakteriſtiſchſten Sonderdinge unſrer Welt begründet. Denn ſie haben ja nur *Dauerexiſtenz*[1] (*ihre Weſenheit ſchließt ihre Exiſtenz nicht ein*); ſie entſtehen und vergehen; ſie ſind auch eſſentiell veränderlich[2]. Während bisher nur exiſtentielle Veränderung abgeleitet war. Mußten doch die einfachen Modi ihrem Weſen nach als nächſte Wirkungen einer ewigen Urſache ſelbſt ewig und notwendig ſein.

Zur vollen Welterklärung bedurfte es alſo noch weiterer Prinzipien; jedenfalls noch eines Prinzips der Integration und Vergänglichkeit, der endlichen Zuſammenſetzung und Zerſetzung.

Und eben dies Prinzip des eigentlichen Werdens wollen m.E. die unendlichen Modi zweiten Grades bedeuten, die von 1665 an zu den urſprünglichen hinzutreten: die *facies totius univerſi* (*extenſionis et cogitationis*), wie die endgültige Bezeichnung lautet[3].

Wie vermögen ſie das nach Spinoza? — Zunächſt: dieſe neuen ewigen Modi ſind nach der *Ethik* und Brief XXXII ſelbſt Individuen. Die *facies totius univerſi* bedeutet innerhalb jedes Attributs ſelbſt ein Rieſenganzes von Einzelgliedern, ein unendliches Zuſammengeſetzte, deſſen Grundgeſtalt (die Weſenstotalität aller einfachen Einzelmodi) ewig dieſelbe bleibt, während ſeine *exiſtentia* ewigen Wechſel zeigt und unendliche Kompliziertheit. Stellt ſie

[1] *Ethik* I. Lehrſ. 24—28; II. Def. 7, Grundſatz 1, Lehrſ. 31, Folgeſatz; IV. Def. 3. —— [2] *K. Abh.* II. Vorrede. Zuſatz 12, 13, 14 (10); *Ethik* IV. Lehrſ. 39 mit Anm.; Lehrſ. 42; Lehrſ. 45 Anm. —— [3] Anfangs: *ordo naturae*, *Verkettung der natürlichen Dinge* — im Attribut der Ausdehnung, *idea Dei*, *ein gewiſſer unendlicher Verſtand* — im Attribut des Denkens; vgl. *Ethik* IV. Lehrſ. 4, Folgeſatz; *Theol.-pol. Abh.* Cap. 3, 4; *Brief XXXII.* Gebhardt S. 148; *Ethik* II. Lehrſ. 4.

doch im Gegenſatz zur *eſſentia* ein zuſammengeſetztes Individuum dar, deſſen Teile ſelbſt wieder Individuen ſind, Einzelindividuen der verſchiedenſten Art von den einfachſten bis zu den compliciertesten, die ſich in ſtrenger Geſetzmäßigkeit und unendlicher Cauſalverkettung aus den einfachen Modi in ihr bilden müſſen, ſich gegenſeitig beeinfluſſen, verändern und ſchließlich wieder auflöſen, um andern Platz zu machen[1]: Nach *Brief LXIV*[2] iſt der *modus infinitus* zweiten Grades ja ausdrücklich: . . . . *das Angeſicht des ganzen Weltalls, das zwar in unendlichen Modis ſich ändert, aber immer dasſelbe bleibt.* Der 7. Lehnſatz des 2. Buchs der *Ethik* unterſcheidet einfache Individuen, d. h. aus einfachen Körpern zuſammengeſetzte; Individuen 2. Ordnung, die ſich aus einfachen Individuen bilden; Individuen 3. Ordnung, deren Glieder ſchon zuſammengeſetzte Individuen ſind uſw. uff., — um zu ſchließen: *Und wenn wir ſo ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur Ein Individuum iſt, deſſen Teile, das heißt alle Körper insgeſamt, unendlichfach wechſeln ohne irgend eine Veränderung des Individuums als Ganzen.* Und auch *Brief XXXII*[3] lehrt ſchließlich: . . . . *daß jeder Körper als ein Teil des geſamten Univerſums betrachtet werden muß, daß er mit ſeinem Ganzen in Übereinſtimmung und mit den übrigen Teilen im Zuſammenhang ſteht.* Denn . . . . . *alle Körper ſind ja von andern umgeben und werden von ihnen wechſelſeitig auf gewiſſe und beſtimmte Art zum Exiſtieren und Wirken beſtimmt, unter ſtändiger Beibehaltung desſelben Verhältniſſes von Bewegung und Ruhe in allem zugleich, d. h. im geſamten Univerſum . . . . Und da ja die Natur des Univerſums . . . . . ſchlechthin unendlich iſt, ſo werden infolge dieſer Natur der unendlichen Möglichkeit die Teile des Univerſums in unendlicher Weiſe modifiziert und müſſen unendliche Veränderung erleiden. — Was aber den menſchlichen Geiſt betrifft, ſo halte ich ihn ebenfalls für einen Teil der Natur (d. i. eines gewiſſen unendlichen Verſtandes). Ich nehme nämlich an, daß es in der Natur auch eine unendliche Möglichkeit des Denkens*

[1] *Ethik* II Lehnſ. 7; IV. Lehrſ. 2, 3, 4 mit Folgeſatz; IV. Anhang. Hauptſatz 6, 7; *Theol.-pol. Abh.* Cap. 16. —— [2] *Brief LXIV* an Schuller 1675. Gebhardt S. 250. —— [3] *Brief XXXII.* Gebhardt S. 147-8.

gibt, die, inſofern ſie unendlich iſt, die ganze Natur objektiv in ſich enthält und deren Gedanken in derſelben Weiſe erfolgen wie die Natur als ihr Vorgeſtelltes.

Und weiter: die unendlichen Modi zweiten Grades gehen in dieſer ihrer ganzen Eigenart nach Spinoza ewig und notwendig aus den unmittelbaren ewigen Modifikationen hervor[1].

Denn — ſo iſt offenbar der begründende Gedankengang: die zahlloſen einfachen Einzelmodi, die der direkte ewige Modus jedes Attributs in ſeiner Exiſtenz in ſich — aus ſich entläßt, ſie ſind exiſtentiell veränderlich: ſie können ihren Ort, ihre Bewegungsrichtung wechſeln, ihre Form ändern, ſich unter wechſelſeitigem Einfluß raſcher oder langſamer bewegen u. a. m.[2]. (Die Lehre iſt auch hier vorzugsweiſe für das Attribut der Ausdehnung entwickelt.) Und als Modi Gottes müſſen ſie ſich voll auswirken. Aber bei all dieſem lebendigen Aufeinanderwirken und Durcheinanderwogen, bei all dieſem Wechſel iſt eines Geſetz: ihre Weſenstotalität, ihr Geſamtverhältnis von Ruhe und Bewegung muß unbedingt aufrecht erhalten werden[3]. Denn es bedeutet ja zugleich die Geſamtproportion aller Ruhe und Bewegung des Attributs der Ausdehnung, die als ſolche ewig und unveränderlich iſt. — Unter dieſem Geſetz ſtehen die einfachen Modi von vornherein. Das heißt aber nichts anders als: ſie ſind von vornherein gezwungen, *Teilurſachen Einer Wirkung zu werden*, ſich ihre Sonderbewegungen nach einer gemeinſamen Regel (eben dieſer ihrer Geſamtproportion von Ruhe und Bewegung) mitzuteilen und zu dieſem Zweck ſich einander möglichſt anzupaſſen, ſich zuſammenzudrängen — alſo zu einem Ganzen, einem Individuum zuſammenzuſchließen. Denn *wenn mehrere Körper derſelben . . . . . Größe von andern zuſammengedrängt werden dergeſtalt, daß ſie aneinander anliegen, oder falls ſie ſich mit derſelben oder verſchiedenen Geſchwindigkeitsgraden bewegen dergeſtalt, daß ſie ihre Bewegungen nach einer gewiſſen Regel einander mitteilen, ſo ſagen wir, daß dieſe Körper miteinander vereinigt ſind und alleſamt*

[1] *Ethik* I. Lehrſ. 23. — [2] *Ethik* II. Lehnſätze 1—4. — [3] *Brief XXXII.* Gebhardt S. 147 unten.

Einen Körper oder Ein Individuum zuſammenſetzen, das ſich von andern durch dieſe Vereinigung von Körpern unterſcheidet[1].

Dadurch erfährt jedoch die Exiſtenzform des unmittelbaren unendlichen Modus eine ſolche Veränderung, daß von einer neuen Daſeinsweiſe ſeiner ſelbſt geredet werden muß, alſo von einem aus ihm hervorgegangenen neuen unendlichen Modus, einem ewigen Modus zweiten Grades. — Zumal der Zuſammenſchluß der einfachen Modi zum unendlichen Individuum ſich konkreterweiſe offenbar ſo vollzieht und vollziehen muß: daß jeweils die einander benachbarten Körperchen (reſp. Seelchen) zuſammengedrängt werden und ſich gegenſeitig anpaſſen, bis ſie ſich ihre Bewegungen nach einer gemeinſamen Regel, nach ihrem Geſamtverhältnis von Bewegung und Ruhe zunächſt mitteilen. Daß ſich alſo zunächſt Einzelindividuen der verſchiedenſten Art bilden, die ſich dann wieder ihrerſeits einander anpaſſend zu Individuen höherer Ordnung verbinden uff.[2] bis ins Unendliche, das heißt bis zu einem unendlich zuſammengeſetzten Rieſenindividuum, das alle Sonderbildungen vereinigt. Wobei die ſo entſtehenden und aufeinander wirkenden Einzelindividuen ſich natürlich ſtändig exiſtentiell verändern und — als zuſammengeſetzte — auch auflösbar ſind[3], auch in ihrem Weſen (ihrer *eſſentia actualis*[4]) veränderlich und vergänglich; ja, nach beſtimmter Zeit ſogar ſich auflöſen müſſen gemäß der Ordnung des Ganzen[5], um Neubildungen Raum zu geben. Denn alle Da-

---

[1] *Ethik* II. Definition zwiſchen Lehnſatz 3 u. 4; *Ethik* II. Definition 7. —— [2] *Brief XXXII.* Gebhardt S. 146/7; *Ethik* II. Lehnſ. 7 Anm. —— [3] *Ethik* IV. Lehrſ. 4 mit Folgeſatz; Lehrſ. 2, 3; *Ethik* II. Lehnſätze 4, 5, 6; *K. Abh.* II. Vorrede. Zuſ. 10, 12, 13, 14; *Ethik* V. Lehrſ. 40. Folgeſatz. —— [4] Spinoza unterſcheidet ja bei den Einzelmodi zwei Arten von *eſſentia* (reſp. *exiſtentia*): die reine Eſſenz, vermöge deren alle Sonderdinge ewige Modi ſind (die menſchliche Seele unſterblich), — angelegt in den Attributen und dem Weſen der unendlichen Modi, und daneben die *eſſentia actualis* oder Eſſenz-Exiſtenz (zu unterſcheiden von der reinen Dauerexiſtenz), die allein *Beſonderheit* zeigt und an Vollkommenheit (Realität) ab- und zunehmen kann. Vgl. *Ethik* I. Def. 8; II. Lehrſ. 45 Anm.; V. Lehrſ. 40 Anm.; V. Lehrſ. 23 ganz; *K. Abh.* II. Vorrede, Zuſ. 4, 5, 6; Anhang I u. II; *Ethik* V. Lehrſ. 29 ganz; IV. Vorrede (Schluß); V. Lehrſ. 39 Anm. —— [5] *Ethik* II Lehrſ. 30; I Lehrſ. 11, Beweis 2; II Lehnſ. 7 Anm.; IV Lehrſ. 39 Anm.; *Brief XXXII.* Gebhardt, S. 148.

ſeinsweiſen, die der göttlichen Subſtanz möglich ſind, müſſen auch in ihr wirklich werden: *nicht exiſtieren können iſt Ohnmacht, exiſtieren können dahingegen Macht*[1]. Die Zahl der in ihr möglichen Individuen endlicher und unendlicher Art iſt aber unbegrenzt, die Combinationsmöglichkeit der zahlloſen einfachen Modi unendlich. Sodaß alſo die natura naturata in dieſem unendlichen Modus notwendig zum ausgeſprochenen Univerſum wird: zu einem unendlich vielgeſtaltigen, ſich ewig wandelnden Ganzen, zu einer Welt des ewigen Werdens und der unüberſehbaren Mannigfaltigkeit — Züge, die dem direkten ewigen Modus fremd ſind.

So wächſt alſo tatſächlich aus dieſem innerhalb jedes Attributs ewig und notwendig ein *modus infinitus* zweiter Art hervor, eine neuartige unendliche Modifikation, die zur notwendigen Urſache unendlich vieler Individuen wird, zahlloſer unendlicher Individuen und unzähliger endlicher vergänglicher Sonderdinge als deren Glieder, und erweist ſich dadurch als Prinzip der Integration und der Zerſetzung, der Zeit und der ewigen Veränderung.

* * *

Spinozas Löſungsverſuch des Individuationsproblems iſt alſo im ganzen überblickt offenbar der[2]: Aus ihrer Abſolutheit, ihrer höchſten ſchöpferiſchen Fülle heraus wird die Gottheit ewig und notwendig Welt, entfaltet ſie ſich als natura naturans ewig und notwendig zur natura naturata: Weil *Gott Stoff genug hatte, alles zu ſchaffen vom höchſten Grad der Vollkommenheit bis zum niedrigſten; oder eigentlicher zu reden: weil die Geſetze ſeiner Natur ſo umfaſſend waren, daß ſie ausreichten, alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verſtand begriffen werden kann*[3]. — Weil Gott das ens realiſſimum iſt, weil ſeine Weſenheit aus unendlich vielen Attributen beſteht, *deren jedes wieder ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt*[4]: darum muß er ſich innerhalb jedes dieſer Attribute in zahlloſen verſchiedenen Daſeinsweiſen verwirklichen, um ſich reſtlos zu erfüllen.

---

[1] Ethik I. Lehrſ. 11 Beweis 2. —— [2] Vgl. Eliſabeth Schmitt a. a. O., Schlußteil. —— [3] *Ethik* I. Anhang (Schluß); I. Lehrſ. 16. —— [4] *Ethik* I. Lehrſ. 11. 16.

Alle dieſe göttlichen Daſeinsweiſen müſſen aber als ſolche irgendwie unendliche und ewige Modifikationen ſein. So wird jedes Attribut notwendig zunächſt intenſive unendliche Wirkungskraft, Einheit zahlloſer verſchiedener Kraftgrade, Einheit und unendliche Vielheit, Mannigfaltigkeit (kleinſte) zugleich. Und gewinnt dadurch die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, ſich in einer zweiten ewigen Modifikation zur unendlichen Individualität zu wandeln, zum Rieſenorganismus aus unzähligen verſchiedenſten vergänglichen Einzelgliedern, Einzelindividuen (aus jenen Kraftgraden), die in ſtändiger Verwandlung ſtehen. Sodaß auch ihre Totalität natürlich unaufhörlich wechſeln muß, eine unendliche Exiſtenzweiſe der göttlichen Individualität die andere ablöſen; und alſo erreicht iſt: daß jedes göttliche Attribut ſich in jedem und allen Augenblicken in unzähligen verſchiedenen Modifikationen auswirkt — in zahlloſen endlichen Modi, deren geſetzliche Totalität in jedem Augenblick eine neue unendliche Modifikation bildet. Oder m. a. W. daß die Gottheit Welt, Univerſum geworden: eine unüberſehbare wogende Fülle buntеſter endlicher Sondererſcheinungen, die doch ein geſchloſſenes unendliches Ganzes bedeutet; ein raſtloſes endliches Werden, unaufhörliche Formverwandlung, die ſich doch nach ewigen Geſetzen vollzieht.

Alles Einzelne, Endliche dieſer Welt nur Glied eines Unendlichen, nichts an ſich Selbſtändiges, und doch notwendig in dieſer individuellen Eigenart und Endlichkeit. Alles Vergängliche nur Gleichnis und doch notwendig in ſeiner Vergänglichkeit um der unerſchöpflichen göttlichen *potentia ſuum eſſe conſervandi et operandi* willen. Wie alle Unvollkommenheit und Abhängigkeit, wie Leiden und Vernichtung, wie alle Stürme des Weltgeſchehens nur Mittel und Begleiterſcheinung, aber notwendige Begleiterſcheinung und Mittel der göttlichen Allmacht in ihrer Selbſtverwirklichung, Selbſtdarſtellung.

In dieſem Sinn iſt nach Spinoza die Gottheit Welt, unſre Welt und unſre Welt Gott. In dieſer Weiſe wird nach ſeiner Lehre Gott ewig und notwendig Welt. — Und die unendlichen Modi ſind die göttlichen Daſeinsweiſen, durch die und an denen ſich dieſes Welt-

werden und Weltſein vollzieht. Alle Vereinzelung und individuelle Verſchiedenheit, alle Vergänglichkeit und endloſe Veränderung der Wirklichkeit beruht auf ihrer Weſenheit; wie alle Welt-Einheit und Geſetzlichkeit, Ewigkeit und Unendlichkeit ebenfalls zunächſt auf dieſen ewigen Modi beruht. So ſind ſie die nächſten Grundlagen der Welt, die eigentlichſten Prinzipien der Individuation.

* * *

Freilich — dieſe Individuationstheorie iſt nur für das eine Attribut der Ausdehnung wirklich (gedanklich) durchgeführt und durchführbar[1].

Zwar gilt ſie nach dem Parallelismus der Attribute für die *cogitatio* von vornherein mit. Und in Anſätzen, ſtarken Anſätzen iſt ſie ja auch für dies zweite Attribut direkt gegeben: Auch der *intellectus infinitus* iſt nach der *Kurzen Abhandlung*[2], der *Ethik*[3] und *Brief XXXII* die immanente Urſache zahlloſer verſchiedener Einzelmodi, ſeiner Gedanken, *Ideen* (Seelen), und zwar einfacher und zuſammengeſetzter Ideen, die er in ſich ſetzt und geſetzmäßig wieder zur Totalität verkettet, zum ewig wechſelnden geiſtigen Univerſum, zur *idea Dei*.

Aber dieſe Anſätze ſind nicht nur ſtellenweiſe unklar, dunkel, namentlich die Lehre von der *idea Dei;* ſie ſind z. T. auch in ihren notwendigen Konſequenzen direkt unvereinbar mit einer Fundamentallehre Spinozas, ſeiner rationaliſtiſchen Erkenntnispſychologie. Denn, um nur ein Moment herauszuheben: nach dem metaphyſiſchen Parallelismus bedeutet auch der unendliche Verſtand natürlich (wie Bewegung und Ruhe) intenſive potentia, Denkkraft, die in unendlich vielen Graden vorhanden ſein kann und muß, zahlloſen verſchiedenen Bewußtſeins- und Unterbewußtſeinsgraden; und die Weſenheit jeder Seele entſprechend eine beſtimmte Proportion von bewußter und unbewußter Denkkraft. Und Spinoza ſucht auch dieſe Folgerung zu ziehen: ſo, wenn er

[1] Vgl. Elisabeth Schmitt a. a. O. S. 169—184. — [2] *K. Abh.* II. Vorrede, Zuſätze; II. Cap. 26. — [3] *Ethik* I. Lehrſ. 30; 32, Folgeſ. 2; II. Lehrſ. 4; V. Lehrſ. 40 Anm.; II. Lehrſ. 15.

Ethik V, L. 39 lehrt, daß in der Seele des Kindes das Unbewußte überwiege, in der Seele des Erwachſenen dagegen das Bewußtſein; oder wenn er *Ethik* III. L. 2 die ſchlafende, unterbewußte Seele dem völlig ruhenden Körper entſprechen läßt; oder wenn er in demſelben Buch L. 57 die Tiere zu den vernunftloſen Weſen rechnet, ihnen Empfindung, Affekte jedoch ausdrücklich zuſpricht uſf. Aber — nach dem metaphyſiſchen Parallelismus müßten Bewußtſein und Unterbewußtſein nun außerdem durchaus gleichwertig ſein (wie Bewegung und Ruhe). Spinozas Pſychologie lehrt indeſſen, daß *Bewußtſein der beſſere Teil unſres Weſens iſt*, Unterbewußtſein, Bewußtloſigkeit ein Negativum[1]. Ja, unſre Seele iſt ihrem Weſen nach überhaupt *reiner Verſtand*, bewußtes Erkennen — als Teil des unendlichen Verſtandes, *deſſen Attribut nur eines iſt, nämlich alles klar und deutlich zu allen Zeiten zu begreifen*. Und nur infolge unſrer Endlichkeit, *weil wir nur ein Teil der Natur ſind und von der Ordnung des Ganzen abhängig*, haben wir in unſrer Exiſtenz verworrene, inadäquate Ideen, d. h. leiden wir, ſind wir unvollkommen[2]. — Der Widerſpruch iſt offenbar. —

Spinoza jedoch kann nach keiner Seite hin verzichten: weder auf den erkenntnistheoretiſchen Parallelismus, der logiſches und pſychologiſches Denken gleichſetzt; noch auf den metaphyſiſchen, nach dem Denken und Ausdehnung als göttliche Attribute dieſelben Urweſenheiten bedeuten, dieſelbe Geſetzlichkeit haben. Um der Syntheſe der verſchiedenen Geiſtestendenzen willen, die in ihm gleichſtark um Erfüllung ringen: um der Vereinigung von myſtiſchem Pantheismus, Rationalismus und Naturalismus willen, die ſich in ſeinem Syſtem zu verſchmelzen ſtreben, muß er den Parallelismus nach jeder Seite hin aufrecht erhalten. So ſcheitert der volle Ausbau der Individuationstheorie notwendig an den inneren Schwierigkeiten der ſpinoziſtiſchen Philoſophie; letzten Endes (ich beſchränke mich auf rein immanente Kritik) an der Unvereinbarkeit ihrer letzten Grundlagen und Vorausſetzungen.

[1] *Ethik* V. Lehrſ. 39 Anm.; IV. Anhang, Hauptſatz 32; III. Lehrſ. 3 mit Anm. —— [2] *K. Abh.* I Cap. 9 (Schluß); *Ethik* V. Lehrſ. 40 ganz; 20 Anm.; IV. Lehrſ. 26 Beweis; I. Lehrſ. 30; IV. Lehrſ. 2—6.

Aber das beweiſt nichts gegen den eingehenden Löſungsverſuch des Individuationsproblems, ſoweit er ſich entwickeln ließ; und nichts gegen die Deutung der unendlichen Modi als Individuationsprincipien, als ſpecifiſche Grundlagen der Welt (worauf es mir hier in erſter Linie ankommt).

* * *

Dieſe Deutung ablehnen heißt tatſächlich beides: ausgeſprochene Lehren Spinozas, einen ganzen Complex gehaltvoller Stellen einfach ignorieren oder nicht erklären können und — Spinoza zumuten, er ſei an einem der wichtigſten Probleme ſeines Pantheismus mehr oder weniger vorübergegangen, er habe in ſeinem Syſtem eine klaffende Lücke gelaſſen, die er nach ſeinen eigenen Principien nicht laſſen durfte und nicht voll zu laſſen brauchte.

Bei den ſeitherigen Deutungen der modi infiniti kann man ſich nicht beruhigen[1].

[1] Vgl. meine Auseinanderſetzung mit der bisherigen Auffaſſung bis 1909 a. a. O. S. 4 bis 25. Seitdem hat G. Th. Richter (*Spinozas Terminologie*, 1913, Cap. VI) die unendlichen Modi ihrer Beſtimmung nach ebenfalls als Principien der Individuation gedeutet; er überſieht jedoch vollſtändig den Verſuch der Durchführung für das Attribut der Ausdehnung. — Das Mißglücken der Syntheſe zwiſchen neuplatoniſchem Dependenz- und ſcholaſtiſchem Inhärenzſtandpunkt gilt m. E. nur für das Attribut des Denkens.

ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΑΣ

SCRIPSIT W. G. VAN DER TAK / HAGÆ COMITIS.

Propoſitum noſtrum eſt oſtendere quomodo philoſophia ſit pietatis magiſtra.

Duobus modis — Spinoza nos docuit — homo vitam degere poteſt, Revelationis nempe præcepta ſecutus aut Rationis.

Qua in re Revelatio et Ratio ſive lumen naturale in æquo ponendæ ſunt: utraque certam præbet cognitionem nobisque oſtendit delineatque quæ via nobis ingredienda ſit ut a libidinibus voluptatibusque corripi nequeamus nec nos ſinit rebus externis invita conſcientia adduci ad facta principiis noſtris obſtantia, ut aliter dicam, utraque nos docet ſalutem noſtram fortunæ anteponere et ſævis tranquillos in undis tenaces in adverſis et interritos nos præſtare, impavidos ferientibus ruinis.

Tertium non datur. Imperativum illum categorium Kantianum vix revelationis inſtar haberi poſſe cenſemus et revelationis quidem ſigno non affirmatæ. Idcirco multum non valet. Nec animi ſententia, ut nunc vocatur *individualis*, pluris facienda eſt, quia fundamenta eius non niſi ideæ confuſæ, obſcuræ, falſæ ſunt; quin et mutatur cum rebus externis.

Ante ſæculum XIX^{um} educatio quam maxime iuncta erat fidei religioſæ ac nunc quoque ſæpius res ſic ſe habet et apud Chriſtianos et apud Iudæos et apud Mohammedi ſectatores. Res ſimplex erat. Dei voluntas erat nota liberique discebant divinæ voluntati oboediendum eſſe ad maiorem Dei gloriam nec non metu æternarum pœnarum perterriti. Et ubi de propoſito cuiusdam legis divinæ diſſentiebatur ac ſi cuidam rei proviſum non erat ſacerdotes quæ facienda eſſent exponebant. Qui ſic paulatim ſeriem immenſam officiorum confinxerunt ac hominibus quomodo agerent cum hominibus præſcripſerunt.

Officia erga Deum primum locum tenent. Chriſtiani e. g. nos docent Deum ante omnia diligere ac proximum ut nosmet ipſos (Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύι σου καὶ ἐν ὅλῃ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν

πλησίον σου ὡς σεαυτόν[1]) ſed illud huic anteponitur ut abunde patet. Etenim multo facilius eſt ſacra peragere quam animum mutare.

In voluntate Dei explicanda ac præceptis dandis ſacerdotes inter ſe ſemper diſſentire non eſt quod miremur, cum cuique homini ſuum ſit ingenium. Nihilo minus omnes religiones quædam præcepta dederunt, quibus omnes teneri ſatis patet, ut e. g. illa quæ decalogus ille continet. Quomodo præceptis obtemperetur ſi rogas, experientia te doceat.

Doctrinam de moribus ſive deſcriptionem rerum expetendarum fugiendarumque et ii doctrinam officiorum ducunt, qui ſola Ratione nituntur, ſed quia negant Deum eſſe perſonam, officia erga homines tantum agnoscunt.

Patuit autem facilius eſſe revelationem negare quam doctrinam ſuis numeris abſolutam excogitare. Liberalis Chriſtianismi ut vocatur aſſeclæ documento nobis hic ſunt; ſubruerunt fidem ſed nihil fidei loco animo mentique præbuerunt niſi fortaſſe animi quandam ſententiam. Hæc quid ſibi velit ſupra iam attigimus.

Ethica, h. e. doctrina de moribus univerſalis, apud homines Ratione redemptos nititur metaphyſica, quam ethicæ antecedere Spinoza docuit. In metaphyſica conſtituenda humana indoles plane eximi non poteſt, alioquin unum tantum ſyſtema philoſophicum eſſet, ſed revera plura dantur, quæ tamen philoſophiæ veræ adnumerare queas. Multum hic valet viſio illa myſtica ſive illuminativa (ſi mavis ſcientia intuitiva) cuius concepta Ratione ad artis logicæ præcepta in dogmata rediguntur. Scientia illa intuitiva Rationem præcedit eademque ſequitur, ita ut finis *Ethicæ* Spinozanæ (de libro hic agitur) ad initium redeat. Atque in eligenda philoſophia quantum valeat indoles humana manifeſte patet ex iis quæ Fichtius ille recte dixit: Was für eine Philoſophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Menſch iſt. Denn ein philoſophiſches Syſtem iſt nicht ein toter Hausrat, ſondern es iſt beſeelt durch die Seele des Menſchen, der es hat.

Quomodo pueri ac aduleſcentes erudiendi et inſtruendi ſunt ut Ratione utantur adulti?

[1] LUCAS X: 27.

Hoc ſibi propoſitum teneat educatio oportet animos mentesque iuniorum a prima pueritia ſic excolere, ut mox adulta ætate ſibi fidant ac bene beateque vivant. Quæ res magni momenti eſt teſte Spinoza: *Homo homini Deus*, vel Seneca: *Homo ſacra res homini.*

Doctrinæ Spinozanæ cultores, qui omnem revelationem negant, nullo proprio vinculo cum Deo, nempe *ſubſtantia* (non *perſona*) iunguntur. Igitur ut iam diximus nulla erga Deum officia agnoſcunt, nam qui Deum amant, ei ſervire nequeunt, quemadmodum Spinoza docuit. Qui Rationem tantum ſequuntur philoſophicam non niſi erga homines colunt officia, ceteroquin ſatis diverſa. Sunt enim officia erga omnes homines obſervanda, ſunt erga parentes, liberos, uxores, ſunt erga rempublicam. Apud quosdam populos tantum non lege quædam officia ſancta ſunt, quæ alibi non niſi more maiorum ſanciuntur, ut e. g. apud Sinicos officia fratris in fratrem, amici in amicum.

Educatio igitur teneræ ætati officia inculcare conatur, qua in re bene teneamus oportet, eum, qui officia rationabiliter percepit melius ea obſervare, quam qui tradita tantum colit mente non adhibita. Invito animo agere poſſis, ſed multo minus Rationi reſiſtere. Ratio vincit affectus; *Ratio omnia vincit*, ut apud Manilium legimus.

Talis notitia paulatim acquirenda eſt. Ergo educationem incipere ac deſinere cum ludo literario conſentaneum non videtur. Quamvis ex uſu puerorum ſit ludimagiſtros pro virili parte operam navare educationi, nulli magis apti ſunt ad mores liberorum fingendos quam parentes. A ludimagiſtris in artium et disciplinarum veſtibulum ducamur oportet, hoc ſatis eſt. Reipublicæ eſt otium omnibus præbere civibus ut præſertim liberis operam dent educandis.

Regulas ſive vitæ dogmata et officia eſſe ante omnia discant oportet liberi atque in ſuccum et ſanguinem recipiant, nec unquam obliviſcantur. Quod augetur ſi pueros ac adulescentes exemplis monemus quomodo vita ad traditorum officiorum exemplar flectatur ac fingatur. Traditam illam doctrinam nec vi nec ſenſu carere vita ipſorum pædagogorum confirmet neceſſe eſt. Quando

enim doctrina officiorum exemplis nititur magis valebit quam ſi provoces ad revelatam quandam Dei voluntatem, cui nequaquam omnes ſemper ubique obœdiunt; *Fiat voluntas Tua* non niſi votum eſt. Leeringen wekken, voorbeelden trekken (*Plus ſexcentum monitis unum valet exemplum*), ut dicere ſolebant proavi Batavi. Quodſi adulta ætate cupiunt rationem ac cauſam ſcire rerum, discipuli ſecundum methodum illum heuriſticam quid ſibi velint officia intelligent, illa ratione duce, quæ ſpectat beatitudinem, aliis verbis principium eudæmoniſmi ſecuti. Etenim doctrina boni ac mali, item pulchri ac turpis, adnumeratur contemplationi rerum finitarum ſive modorum Spinozanorum ac ut res fert non niſi in vita communi valet; ad res æternas non pertinet. Ratione ductus discipulus mox intelligit vim ac potentiam ſingulorum officiorum. *Moralis* quidem *ordo mundi* non datur; quæ bona vel mala vocantur non niſi ad homines ſpectant.

E quibus patet id quod iam ante diximus, non in primis ludomagiſtris educationem ad mores ſpectantem committendam eſſe ſed ſecundum parentes philoſophis ut ita dicam magiſtris. Dicat quis: Quoniam maximæ parti hominum copia deeſt ſive a parentibus ſive a doctis magiſtris diſcendi quid ſibi velint officia — ſcilicet plerumque parentes ipſi neſciunt nec niſi pauci liberales diſcunt artes vel philoſophiam — quo fundamento nititur moribus compoſita ac ornata vita? Reſpondemus eſſe traditam quandam conſcientiam boni ac mali ac porro laudabimus conſilia inſerta in Scholio Prop. XX. Eth. V., quod continet omnia affectuum remedia oſtenditque mentis in affectus potentiam conſiſtentem: I° in ipſa affectuum cognitione; II° in eo, quod affectus a cogitatione cauſæ externæ ſeparat; III° in tempore; IV° in multitudine cauſarum a quibus affectiones, quæ ad rerum communes proprietates vel ad Deum referuntur, foventur; V° denique in ordine, quo mens ſuos affectus invicem concatenare poteſt. Hiſce bene conſideratis fortaſſe abſurdum non videtur imo laudabile liberis dicta ſapientium inculcare ac proverbia, ut mos erat antiquis temporibus, vel ſi litteras numquam ſatis laudatas Græcorum ac Romanorum diſcere iis licet, dicta ex auctoribus claſſicis deprompta, ut iis ſemper in

ſingulis caſibus prout res poſtulat uti poſſint cum affectus conſcientiam boni et mali loco movere minantur.

Et ſic ſponte venimus ad affectus atque igitur ad educationis partem illam primariam, ubi et res ludimagiſtri eſſe poteſt, nempe liberos ac aduleſcentes docere ne affectus ſupprimant — quemadmodum Stoici ac Chriſtiani fruſtra conati ſunt — ſed ut eos temperent ac in bonam partem redigant. Hic opus eſt ut bene perſpicias animum cuiusque discipuli cum genus ac res externæ in aliis alios excitent irritentque affectus. Hic boni pædagogi eſt attendere quibus amicis nec non quibus libris utantur discipuli, cum præſertim in pueritia cavendum ſit a malis hominibus librisque, qui magis nocere poſſint teneræ ætati quam animo bonis artibus ac diſciplinis firmato. Pædagogus affectus illos dignoſcere conabitur atque ita flectere ut malæ paſſiones cupidinesque in bonum vertant. Quod Spinoza tractat in Scholio Prop. IV. Eth. V., ubi oſtendit nullum eſſe præſtantius affectuum remedium quam quod in vera eorum cognitione conſiſtat. Philoſophus noſter cum conſideret affectus ut vires in mechanica, cenſet homines effectus paſſionum temperare ac mutare poſſe contrariis affectibus evocandis, quod fit ideis adæquatis ſed oppoſitis excitandis atque nutriendis. Sic avaritia et curioſitas e. g., parcimonia fieri poſſunt ac ſtudium diſcendi. Hic Ratio ne deſit non eſt quod moneamus. Si ætas liberorum nec non eruditio pædagogorum ſinunt, Ratio vel in primis fovenda ac enutrienda eſt. Quod quam maxime patet in maxima illa omnium cupiditate, nempe libidine ſexuali, quæ vulgo plus valet omnibus aliis affectibus. Cupiditas illa quæ difficillime compeſcitur, ut permultis, heu! identidem patet exemplis, in bonam viam redigi poteſt atque hoc rationali fundamento nititur matrimonium.

Sæpe numero iam diximus vulgo agnoſci, eſſe regulas a maioribus inde traditas. Etiamne Ratione redempti revera hoc agnoſcunt? Certo certius. Experientia enim docet regulas a Ratione affirmatas maxima ex parte non differe ab iis quæ in religionibus diverſis magni fiunt. Quod ſane ad univerſalem tantum ethicam pertinet, non ad mores populares. De his vide Prop. LXXIII., Part. IV.

Ethices, ubi exponitur hominem Ratione ductum magis liberum eſſe (ergo melius ac iucundius vivere) in Civitate ubi ex communi decreto vivit quam in ſolitudine ubi ſibi ſoli obtemperat. In contemplatione tantum ac conſideratione quid valeant regulæ diſſentiunt homines ac fieri non poteſt quin contemplatio rationalis vim addat pietati multo magis quam fides.

Quod liceat exemplo illuſtrare. Pauperes et ægrotos adiuvandos eſſe et Chriſtiani et Ratione redempti (pauculis forſitan exceptis) affirmant. Sed illi auxilium ferunt miſericordia ducti, imo vero ad maiorem Dei gloriam, qui homo factus eſt atque ipſe pauperrimus fuit, teste illo Sanctae Scripturae loco: Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ[1]. Joannes de Deo egregium exemplum Chriſtianæ caritatis nobis tradidit. Sed licet Chriſtiani miſeros pauperesque ſæpe iuvent, id faciunt Dei veneratione vel miſericordia ducti, non Rationem ſecuti. Qui Ratione ducti pauperes ægrotosque iuvant idem ſpectant et plura perficiunt. Melius ſciunt quomodo et quando auxilium ferendum ſit et non ſolum miſeriæ mederi ſed potius ne exiſtant quidem paupertas morbique efficere nituntur, quod Chriſtiana fides perficere non valet nam miſericordia vel Dei adoratio demum Chriſtianos ad agendum propellit, quique præterea ſibi perſuaſum habent ex voluntate divina ſemper pauperes miſerosque fore.

Supereſt ut hæc rogemus. Ab omni parte res ad ethicem vel mores ſpectantes rationabiliter ſi conſideras nonne eo deſcendes ut irretiaris iſta *arte caſuiſtica* ut vocari ſolet? Non opinamur. Ars caſuiſtica vocatur ſingula quæque ad regulam univerſalem ſpectare. Singulos regula uti univerſali in ſingulis caſibus natura nocens eſſe non videtur nec a Ratione abhorret. Sed ars caſuiſtica tunc demum pernicioſa fit cum doctor umbraticus omnia quæ fieri poſſunt quæque non poſſunt ad regulam univerſalem experientia non duce reputat tractatque ac quæ ſic multo ſudore excogitavit laicis utenda atque adhibenda dat in vita. Qui ſic potius quæ diſcrepant a regula

[1] LUKAS IX: 58.

quam quæ cum ea conſentiunt vident atque hoc modo quorſum ſpectet regula oblivifcuntur ita ut denique nullas iam cognitas habeant regulas.

Hiſce conati ſumus adnotationes aliquot dare ac breviter exponere quomodo nec fide nixi nec revelatione tamen mores iuvenum fingere et liberos pietatem docere poſſimus.

Summatim contendimus exiſtere ethicam quandam univerſalem ac apud omnes populos valentem, ſuosque cuique populo mores; pietatem, h. e. ſummam officiorum, vita parentum ac magiſtrorum confirmandam eſſe atque deinde iuventuti firmiter inculcandam. Educatio moralis denique exponit quis ſit ſcopus ac vis officiorum et quomodo rationabiliter ſecundum principia vivatur. Sic ethica ac mores non ſolum magno habentur honore ſed etiam affirmantur augenturque. Et hoc quid ſibi velit experientia docet. Sunt quidem populi quos externa vis ſubegit vel extinxit ut e. g. Respublicæ Africæ Meridionalis a Magna Britannia, ſed plures morum depravatio demerſit perditque, ut e. g. antiquos Græcos, cum iis pulchra magis quam proba placerent. Ac ſine Republica bene inſtituta atque fundata homines felici vita hac in terra tuti frui non poſſunt.

SCRIPTA REDIVIVA

Disputatio philoſophica inauguralis Doctoris Ludovici Meyer, quæ diu latuit ſed nunc tandem pluribus ut innotescat iterum prelo committitur, prima eſt ſcriptorum illorum in quibus Spinozanæ doctrinæ germina offendimus. Antequam Spinoza ipſe quidquam in lucem emiſit ex intimis eius hæc lucubratio prodiit. Tunc temporis prima expoſitio Spinozanæ philoſophiæ, nempe *Brevis* ille *Tractatus de Deo ac Homine eiusque Beatitudine*, ſcriptis mandata erat, quam Ludovicum Meyer bene noviſſe teſtatur laus quam in Epilogo libri de *Philoſophia Sacræ Scripturæ Interprete* Spinozæ tribuit: *Quibus adde, quod non levis arrideat ſpes, Philoſophiæ pomœria his temporibus, quibus maximus ille ejus inſtaurator atque propagator Renatus Des Cartes orbi literario facem præluxit, ſuoque præivit exemplo, ab aliis, qui ipſius veſtigiis inſiſtere volent, longe lateque extentum iri; ac talia de Deo, Anima rationali, ſumma hominis felicitate, & id genus aliis ad vitæ æternæ acquiſitionem ſpectantibus, in lucem prôtractum.* Ludovicum Meyer multum fuiſſe in placitis Spinozanis maxime patet ex ipſa illa disputatione inaugurali cuius argumentum ex *Tractatu Brevi* deſumptum eſt. Spinoza de Natura Naturata cum agit (P. I. Cap. 9. § 1), affirmat duos tantum modos immediate a Deo dependentes ſe noſſe nempe *Motum in Materia* et *Mentem in Cogitatione;* Motum *proprie ad Tractatum de ſcientia naturali pertinentem* contendit *ab æternitate fuiſſe ac in æternitatem fore immutabilem in ſuo genere infinitum eſſe neque per ſe exiſtere ne ex ſe concipi poſſe ſed per ſolam extenſionem.* Ad hæc in adnotatione quadam velut ſummam longæ disputationis complexa legimus: *Quæ hic de Motu in Materia dicuntur non ſerio dicta ſunt. Autor enim putat cauſam eius ſe inventurum eſſe quemadmodum ratione quadam a poſteriori iam fecit. Sed hæc hoc loco manere poſſunt quia nihil ſuperſtructum eo eſt nec quidquam inde dependet.* Poſteriori autem in loco duos in Corpore modos commemorat, Motum ſc. et Quietem, quia *Quies nihil non ſit*, et *ex his omnes effectus inde effluentes inveniri* docet (P. II. Cap. 19. § 8). In *Ethica* Motus et Quies conſiderantur ut elementa mundum corporalem conſtituentia (*Eth.* II., Lemma 1.) et ut modi infiniti Voluntati et Menti æquiparantur (*Eth.* I.,

Prop. XXXII., Coroll. II). Inter ea quæ in *Tractatu Brevi* non niſi in nuce inveniuntur et lemma illud *Ethices*, quod doctrinam explicitam de corporibus præ ſupponit, medium locum tenet *Diſputatio Philoſophica de Materia ejusque Affectionibus Motu et Quiete.* Ludovicum Meyer initium ſumere a philoſophia Carteſiana in diſputatione illa certe certius patet: eſſe revera mundum corporalem iisdem argumentis probatur atque in Carteſii *Principiis Philoſophiæ.* Etiam in doctrina de Motu qua tali veſtigia Carteſiana invenimus. Notetur in primis conſtantia qua Ludovicus Meyer iuxta Carteſianam theoriam relativitatis, ut verbo novitio utamur, contendit in æquo ponendum eſſe Motum et Quietem ut elementa rerum naturalium. Quo facto fundamenta confirmat illius doctrinæ de corporibus qua etiam nituntur quæ in *Ethica* de Rerum Natura legimus. In paradoxis illis, quæ invenimus in fine disputationis, Meyer Spinozæ aſſeclam ſe præſtat. Ut Spinoza (*Tract. Brevis*, P. I. Cap. 6. § 7) hominem animal rationale vocare recuſat, ut Spinoza (*Ep.* XIII) damnat formas ſubſtantiales. Morem geometricum tuetur docendo Phyſicam atque Ethicam demonſtrationibus tradendam eſſe. Manifeſte parallelismum illum Spinozanum in mentem revocat docens *animam Phyſice nec in corpore nec extra corpus eſſe.* Atque Ethicam Spinozanam confitetur cum aſſeverat: *Primum Ethices principium eſt, cuique ſuum utile eſſe quærendum; Virtus eſt conſtans animi voluntas ex vero intellectu ſuum utile quærendi, vitium vero ex opinione.* Sic et in theſibus Disputationis Philoſophicæ cogitationes quasdam latere ſuſpicari licet, quas Spinozam maxima ex parte probaſſe conſentaneum videtur quasque nos minime negligere oportet cum Spinozæ non licuerit doctrinam de *generalibus in phyſicis* ſcriptis mandare atque ideo parvam illam quidem ſed magni momenti diſſertationem amicis philoſophiæ Spinozanæ modo photo-mechanico ad unguem expreſſam præbere voluimus.

DISPUTATIO PHILOSOPHICA
INAUGURALIS,
DE

MATERIA,

EJUSQUE AFFECTIONIBUS

MOTU, ET QUIETE;

QUAM,

BONO CUM DEO,

Ex Authoritate Magnifici D. Rectoris,

D. ADOLFI VORSTII, Med. Doct.

Ejusdemque Facultatis, & Botanices in Illustri Acad. Lugd. Batav. Professoris clarissimi ac primarii;

NEC NON

Amplissimi Senatus Academici Consensu,

UT ET

Celeberrimæ Facultatis Philosophicæ decreto,

PRO

GRADU DOCTORATUS

Summisque in PHILOSOPHIA honoribus, & privilegiis consequendis,

Publice habebit

LUDOVICUS MEYER, Amstelædam

Ad diem XIX. *Martii, loco horisque solitis.*

LUGD. BATAV.

Ex Officinâ FRANCISCI HACKII.

cIↃ IↃ C LX.

OMNIBUS
SINGULISQUE
VERITATIS,
SUIQUE
VERE ET EX ANIMO
AMANTIBUS
EXERCITIUM
HOC
PHILOSOPHICUM
SACRUM ESSE JUBET
LUDOVICUS MEYER,
AUTH. ET RESP.

DISPUTATIO PHILOSOPHICA INAUGURALIS, DE Materiâ, ejuſque Affectionibus Motu, & Quiete.

Thesis I.

VEra legitimàque, noſtro quidem arbitratu, Eſſentias Rerum, prout à Modis diſtinguuntur, indagandi Methodus eſt: ſi, quicquid alicui attribui poteſt, mente percurramus removendo, donec offendamus tale quid, quo dato demptoque datur, demiturque Res, quodque reliquorum omnium attributorum fundamentum eſt, & baſis. Quocirca, ſi hac cum Materiâ procedamus viâ, omnium, paſſim à Philoſophis illi adſcribi ſolitorum, nihil præter ſolam in longum, latum, & profundum Extenſionem iſtius eſſe notæ reperiemus. Unde juremerito nobis *Materia eſt Res undiquaque extenſa.*

II. Talem vero reverâ rem in rerum exiſtere naturâ, quamvis quiſque ſibi fortaſſe ſatis ſuperque perſuadeat, ut tamen, quemadmodum nihil, niſi inconcuſſis, negarique neſciis comprobatum rationibus, admittere volentes decet, demonſtretur: Nobis, quoniam omnis rite procedens præconceſſis innitatur demonſtratio, I. Præſupponendum, tanquam in Metaphyſicis oſtenſum, *præter nos ipſos res nempe cogitantes & intelligentes* 1. *eſſe Ens perfectiſſimum ſeu Deum, &* 2. *quicquid clare & diſtincte percipimus eſſe verum.* II. Concedenda hæc Axiomata, 1. *Quicquid aliquo non agente perficitur, ejus id cauſa dici nequit.* 2. *Nihil eſt in effectu, quod non fuit in cauſa.* 3. *Nihili nulla eſt affectio.* 4. *Nihil naturaliter interit, aut de novo oritur.* 5. *Nulla cauſa agit ſupra vires.* III. Petendum, 1. *Quicquid eſt præter Deum, ſui agnoſcere cauſam, &* 2. *nos clare & diſtincte Rem Extenſam percipere.*

III. Quoniam igitur intellectus noſter (per 2. petitionem), clare diſtincteque rem extenſam extra ſe percipit; iſtius perceptionis dabitur (per 1. petitionem) neceſſario cauſa: hæc vero aut eſt intellectus noſter ipſus, aut Deus, aut alia præter hos quædam exiſtens res. Atqui non eſt intellectus noſter (per 1. Axiom.) cum in hoc negotio non agat, ſed patiatur, totum enim ipſo non tantum non coöperante, verum etiam reluctante abſolvitur ſæpius. Deus quoque nec quicquam ab ipſo, præter rem extenſam,

tenſam, diverſum cauſa dici poteſt. Etenim, ſi Deus aut immediate per ſe ipſum, aut mediate per rem non extenſam, ut eo, quo dictum eſt, modo afficeretur mens noſtra, efficeret, nullâ ratione non eſſet cenſendus decceptor, quod omnimodæ ejus perfectioni repugnat (per ſuppoſition. 1.) Reliquum igitur eſt, ut ſit à Re extenſa, quæ proinde exiſtit.

IV. Cum autem Extenſio (per Theſ. 1.) conſtituat eſſentiam Materiæ, eamque à reliquis rebus realiter differre faciat, erit quid reale & poſitivum, quia materia talis eſt: Ac proinde ubicunque eſt Extenſio, ibi etiam ipſa reperitur materia. Et cum (per 3. Axi.) nihili nullæ ſunt Affectiones, nequaquam dari poterit Extenſio in nihilo, ſeu *ſpacium, in quo nulla plane ſit Res*, hoc eſt, *Vacuum*, prout à Philoſophis ſumitur: Materiaque nullis ullibi interſtitiis, hiatibuſve erit interrupta, ejuſque quælibet pars aliis, illam contingentibus, ſemper circumfundetur circumdabiturque.

V. Omnium porro in Materiâ obſervabilium primum, quod ipſi hoc modo conſideratæ obvenire concipi poteſt, eſt, quod quædam illius partes circumjacentium contactum immutent, quædam retineant. Ex hoc enim ſolo reliqua omnis facile deduci poteſt Materiæ varietas, variatioque, quæ, cum tam clare ac diſtincte, quam ipſa percipiantur Materia, illi quoque denegandæ ſunt minime.

VI. Quoniam vero, quando Materiæ pars aliqua aliarum circumjacentium contactum immutat, illud præſtare nequit, quin ſimul & hæ viciſſim contactum ſaltem illius mutent: patet (per 1. petit.) cauſam eſſe debere, cur illa undiquaque; hæ vero, parte illi duntaxat obversâ, contactum mutent, reliquis retineant. Ac primo quidem manifeſtum eſt, has quoad partem contactum mutare ob mutationem illius: ſi enim non mutaret illa, nec etiam hæ mutarent, ſed retinerent. Quod vero illa omni ex parte contactum circumjacentium immutat, non eſt ab his, retinent enim: nec quod hæ reliquis partibus contactum retineant, non eſt ab illâ, mutat enim undique: Quocirca in illâ mutationis quoad omnes partes, in his retentionis quoad cæteras ſpecialis dabitur cauſa, cujus vi illius mutatio, harumque retentio producatur.

VII. Hæc autem Contactus mutatio, & retentio, duo Materiæ modi, in rerum natura revera exiſtentes, & à mente noſtra nequaquam efficti, proprie & Philoſophice Motus Quietiſque nomine indigitandi, *Motuſque contactus Mutatio in Materia*, *Quies vero ejuſdem Retentio*, definiendi eſſent: Verum quia, quamvis ejus Philoſophum nequaquam ſollicitum eſſe oporteat, nimium à communi loquendi uſu recederemus, &, quod præcipuum, Motus Quietiſque proprietates explicatu faciliores reddentur, ſub Motus Quietiſque nominibus potius contactus mutationem retentionemque,

nemque, & ſimul vim ſeu virtutem, à qua producuntur, comprehendemus.

VIII. Nec neceſſe arbitramur, Cauſæ Motus Quietiſque, in genere ſpectatorum, proximæ ſcilicet naturam, in ſe & abſolute conſideratam late explicare ac deducere: ad inſtitutum noſtrum ſufficere exiſtimantes, ſi ſolummodo hujus, quæ ab illâ materiæ indita eſt, virtutis, præter contactus mutationem, & retentionem, quæ ab eâ ortum ducunt, habeamus rationem.

IX. Cum igitur à Motu & Quiete (per Theſ. 5.) omnis in Materia pendeat Varietas, eaque realis ſit, erunt etiam aliquid reale: cumque (per Axiom. 4.) nihil intereat, aut de novo oriatur, ſequitur eandem ſemper motus quietiſque in materiâ extitiſſe, permanſuramque in poſterum quantitatem.

X. Si vero æqualis unicuique Materiæ parti Motus Quietiſque ineſſet quantitas, ſibi undiquaque neceſſario ſimilis, eodemque affecta modo exiſteret. Verum cum in ea diſſimilitudo, varietaſque (ut Theſ. 5. oſtenſum eſt) obſervetur, ejus partium una plus Motus aut Quietis, quam alia obtinebit.

XI. Cumque non tantum Varietas, ſed etiam (per eandem Theſ.) variatio in eadem locum habeat, patet nunc plus motus, & quietis in unâ eſſe parte, quam alio tempore, & conſequenter, cum (per 9. Theſ.) eadem motus quietiſque ſemper in materiâ permaneat quantitas, partem motus aut quietis debere de parte materiæ in aliam transfundi; adeoque quicquid movetur aut quietem accipit, ab alio moveri, aut quietem accipere.

XII. Si igitur quædam Materiæ pars omnem ſuum motum in alteram quieſcentem transfundat, ita ut hæc, quæ movebatur, quieſcat, altera vero, quæ quieſcebat, moveatur: quieſcens omnem, quam recepit, quietem ab illâ, quam movit, recepit; & econtra mota omnem, quem recepit, motum, ab illâ, cui quietem ſuam impreſſit, recepit: Etenim, cum illa, quæ movetur, & antea quieſcebat, quietem, & illa, quæ quieſcit, & antea movebatur, motum amiſerit, cumque motus quietiſque ſemper eadem in Materiâ (per Theſ. 9.) permaneat quantitas; neceſſario ſequitur quietem omnem, quam antea quieſcens & jam mota amiſit, transfuſam eſſe in partem, quæ movit; & omnem motum, quem antea mota, & jam quieſcens amiſit, receptum eſſe à parte, quæ quieſcebat, ſi reliquæ materiæ partes in eodem ſtatu permanere conſiderentur, ut jam facimus. Similiſque omnino eſt ratio, ſi non omnis motus & quies, ſed horum tantum partes aliquæ transfundantur. Atque hinc manifeſtum evadit, partem moventem

tantum alii, aut aliis, si plures moveat, quantum ipsa amitt't, largiri motus, tantumque recipere quietis, quantum vicissim deperdit quiescens aut quiescentes.

XIII. Cum porro pars quædam Materiæ movetur, quoniam (per Thes. 4.) non datur vacuum, pars sequens etiam movebitur, aut si quiescat, inter motam & quiescentem se recipiet alia Materia: cumque hæ partes iterum moveantur, has sequentes etiam movebuntur ob eandem rationem, quæ cum denuo moveantur, idem fiet, quod in antecedentibus, donec perventum erit ad primò motam: Unde patet, qualemcumque in omni motu fieri Circulationem.

XIV. Patetque præterea, cum in tali circulatione pars proxime sequens, aut quæ primo inter motam & quiescentem se recipit, motum (per Thes. 11.) acceperit ab alia, illaque iterum ab alia, & sic deinceps, donec in primo mota subsistimus; hanc necessario horum omnium motuum esse causam; nullo modo quiescentem, quæ derelicta fuit. Hincque sequitur nullum corpus quiescens ad se aliud movere posse, atque adeo nullam dari proprie dictam *Attractionem*; sed omnem motum fieri per *Pulsionem*. Quod idem etiam hoc modo facili demonstratur negotio. Si Materiæ pars quiescens ad se aliam moveret quiescentem, hæc quietem amitteret, motum reciperet, qui, cum ex alia parte (per Thes. 11.) in ipsam necessario transfunderetur, transfundi nequit (per Axiom. 2.) à quiescente, cum illo careat, ac proinde etiam ab hac non movetur.

XV. Deinde, quoniam (per Thes. 13.) in omni motu quodammodo fiat circulus, nulla pars moveri poterit, quin proxime præcedens moveatur, nec hæc, quin rursus ejus proxime præcedens, & sic deinceps: atque hinc, perspicuum est, nullum motum fieri in distans: atque adeo, nec quietis transfusionem, cum inter hæc semper fiat permutatio.

XVI. Cum autem pars Materiæ mota, aliam quiescentem movebit, majorem debebit habere quantitatem motus quam illa habet quietis; Non enim poterit habere æqualem, multo minus minorem. Quoniam namque motus quietisque quantitas oriatur à vi & virtute, quâ pars mota contactum mutet, quiescens retineat, nullaque causa supra vires agat (per Axiom. 5.); manifestum est, si pars mota tantum habeat virium contactum mutandi, quantum quiescens habet eundem retinendi, hanc ab illâ non posse moveri: ac proinde illi, ut hanc moveat necessario debere plus inesse motus, quam huic inest quietis.

XVII. Præterea in circulo quando fit Motus, cum, cui primò imprimitur Motus, pars moveri nequeat, quin simul moveatur proxime antecedens,

cedens, nec hæc, quin illius iterum antecedens, & sic consequenter, donec totus absolvatur circulus, ut Thes 15. demonstratum; primoque mota (per Thes. 14.) omnis in antecedentibus Motus causa existat: Et cum (per Thes. 16.) pars Materiæ mota movere quiescentem non valeat, nisi plus possideat motus, quam illa quietis; sequitur parti primò motæ plus debere inesse motus, quàm reliquis omnibus quietis.

XVIII. Si igitur pars quædam mota plus habuerit in se motus, quam omnes, quæ circulum constituunt quietis, postquam illum absolverit, in sequentem impinget partem, sique illam movere possit, nova fiet ob eandem causam Circulatio, & post hanc continuo alia, donec omnem deperdiderit motum; & quo plus hujus obtinuerit, eo quoque plures producet circulationes; & quo plures produxerit circulationes, eò plures etiam deferet contactus, quorum primus & ultimus *Termini Motus*, *ille à quo*, *hic ad quem* vocantur: & inter hos distantia, *Linea motus*; ut & Materia, in qua fiunt hæ circulationes, & linea motus concipitur, seu per quam fit motus, *Medium*.

XIX. Quoniam autem, ut proximè demonstratum, quò Materiæ pars plus habuerit motus, eò plurium aliarum deferet contactum, & patet, quo plurium deseruerit contactum, eo lineam motus longiorem futuram: sequitur etiam, quo plus habuerit motus pars quædam, eo majorem descripturam lineam: Cumque hæc continuata lineæ descriptio nihil aliud sit, quam motæ partis progressio, patet, quo plus habuerit motus, eo etiam plus habere virtutis ad progrediendum seu pergendum.

XX. Quod si pars Materiæ, dum moveri pergit, alteri, quæ tantum, aut etiam plus quietis, quam illa possidet motus, occurrat, in illam, ut Thes. 16. demonstratum, nihil transfundere sui poterit motus: ac propterea, cum (per Thes. 9) Motus eâdem in Materiâ permaneat semper quantitate, eum retinebit: cumque, ne ulterius pergat, impediat pars, in quam impegit, necessario eo versus, unde venit, redibit, qui reditus *Reflexio* vocatur.

XXI. Idemque accidet, si, non partem quiescentem, sed æqualiter aut magis motam in viâ offendat: Quoniam enim offendens aut æqualem aut minorem possideat Motum, quam offensa, minore etiam (per Thes. 19.) aut æquali prædita erit vi ad pergendum; ac propterea, cum (per 5. Postulatum) nulla causa supra vires agat, non poterit illam reflectere, sed reflectetur ipsa.

XXII. Cum igitur Pars Materiæ mota (per Thes. 15.) semper in aliam impingat, eaque si plures, aut æque multos quietis, aut motus contrarii gradus possideat, ipsam, ut Thes. 21. demonstratum reflectat,

ſin minores non reflectat: palam fit, determinationem lineæ Motus à partibus Materiæ, in quas impingit mota, pendere. Si enim non reflectitur, rectam deſcribet lineam, ſin reflectatur, vel eandem rectam, vel duas rectas in puncto reflexionis concurrentes, adeoque angulum conſtituentes.

XXIII. Quando autem pars non reflexa lineâ rectâ moveri pergit, non tantum, ut Theſi 12. demonſtratum, partibus Medii, per quod movetur, quieſcentibus motum infundit ſuum, ſed in illam ab his viciſſim transfunditur quies, quæ Transluſio *Reſiſtentia Medii* appellatur, habetque non tantum locum in Medio, cujus partes plane quieſcunt, ſed etiam cujus partes vel eâdem vel contraria via moventur, minori quidem motu; eatenus enim de quiete participant.

XXIV. Atque talis in omni Medio reperitur reſiſtentia, Mediumque quod eâ prorſus careat, dari nequit; non enim eſſet medium, quoniam in illo nulla poterit fieri contactus mutatio, ac proinde nec motus, quod (per Theſ. 18.) ad ejus naturam requiritur. Poſito enim medio, quod nullam habet reſiſtentiam, debebunt ejus partes tantum, quantum pars quæ moveri ſupponitur, habere motus, & eandem verſus partem, verſus quam movetur illa, moveri. Hoc autem ſi fiat, pars, quæ moveri ſupponitur, contactum non mutabit; ac propterea in tali medio non fiet motus.

XXV. Ex his vero quæ in præcedentibus deduximus, omnis in Transfuſione Motus, Quietiſque varietas facillimo deduci demonſtrarique poteſt negotio. Nam,

XXVI. Si per Medium æquali ubique præditum Reſiſtentiâ moveatur pars Materiæ, cujus partes ita quieſcunt, ut à partibus medii, in quas impingit nullo pacto moveri queant, hæc æqualiter motum deponet ſuum, ſervatâ inter illius gradus, mediique reſiſtentiam proportione: qui gradus quò fuerint plures eò reſiſtentia erit minor, & linea motus major: quo vero pauciores, reſiſtentia erit major, & linea motus minor.

XXVII. Si vero eadem pars, antequam omnem depoſuerit motum, in via offenderit aliam, ſibi quoad partium quietem plane ſimilem, tantumque habentem quietis quantum ipſa habet motus, eo, quo offendit, tempore; neceſſario reflectetur nullo ſui motus gradu amiſſo. Hocque magis obtinebit, ſi plus in quieſcente fuerit quietis, quam in mota motus.

XXVIII. Et ſi ambæ hæ partes, tam mota, quam quieſcens perfecte fuerint planæ, in iiſque concurrant; mota ad eundem angulum incidentiæ ad quem impegit, reflectetur, nempe aut ad rectum aut ad acutum, nunquam ad obtuſum. Atque idem locum habebit, ſi pars mota perfecte

perfectè globosa fuerit, & quiescens exactè plana, aut globosa, aut etiam concava, dummodo circulus in concavo quiescentis major fuerit, quam circulus in convexo partis motæ.

XXIX. Quod si pars eadem mota plus habeat motus, quam quiescens quietis, moveri perget, quiescentemque propellet, ipsi tantum sui motus imprimendo, & tantum ab ipsâ recipiendo quietis, ut æqualiter eò vèrsus, quo tendebat mota ambæ postea moveantur.

XXX. Quod si eadem pars mota offendat aliam sibi similem ut supra, non quiescentem, sed versus eandem partem, & in eâdem cum illâ lineâ motam: illi necessario plus motus, quam huic inerit, & huic plus quietis, quam illi, alias enim numquam hanc assequi posset: transfundetque illa in hanc dimidium illius motus, quo hanc excedit in puncto occursus, & recipiet ab hac dimidium quietis, quo superatur, & movebuntur postea æqualiter.

XXXI. Præterea, si duæ partes Materiæ, quarum partes ita quiescant, ut non tantum à partibus medii, sed etiam à se invicem, nullo pacto moveri queant, ex adverso, & in eâdem motus lineâ sibi invicem occurrentes, habeant in puncto occusus æqualem motum, ambæ reflectentur, eò, unde veniebant, redeuntes, nulla motus factâ transfusione.

XXXII. Si vero inæqualem habent motum, pars quæ majorem habet, illam, quæ minorem habet, repellet reflectetque, ipsi dimidium excessûs sui motus infundendo, illiusque quietis excessus dimidium recipiendo: ac postea ambæ eò versus, quo tendebat magis mota, cum æquali motus quantitate moveri pergent.

XXXIII. Nec tantum duæ Materiæ partes quatenus motæ in se invicem impingunt, sed etiam quatenus per idem vel diversum medium feruntur, considerari possunt; earum motus comparando motui alius corporis (puta cæli, aut aliorum corporum motum cæli imitantium) seu, quod clarius, tempori.

XXXIV. Sic si per idem, aut duo diversa Media, æqualis tamen ubique prædita resistentiâ, duæ materiæ partes, sibi mutuo non obviantes, cum tali inter motus quantitatem, magnitudinem, constitutionem, & Medii resistentiam proportione moveantur, ut eodem, aut æquali tempore æquales describant motus lineas; dicentur hæ partes æque celeriter, aut æque tardè moveri. Si vero non cum tali moveantur proportione, sed ita, ut eodem aut æquali tempore inequales oriantur motus linee, dicetur pars, quæ majorem describit lineam celerius, pars vero, quæ minorem, tardius moveri. Respectusque seu Relatio motus illius ad motum hujus, *Celeritas*; & econtra, respectus motus hujus ad motum illius *Tarditas* vocabitur.

XXXV. Atque

XXXV. Atque horum omnium ſubjungerem demonſtrationes, niſi cuilibet accurtate tantum præcedentia conſideranti, atque ad hæc diligenter attendenti manifeſtas fore judicarem, hæcque noſtra in nimiam molem excreſceret Diſputatio.

XXXVI. Hæc porro tria, Materiam, Motum, & Quietem, de quibus hucuſque nobis ſermo fuit, vera rerum Naturalium cenſemus eſſe principia: *Non enim ſunt ex ſe invicem, nec ex aliis, & ex ipſis omnia: Suntque tria, contraria duo, motus & quies, eorumque ſubjectum commune Materia:* quas in Principiis conditiones requirunt Philoſophi.

XXXVII. Eſtque præterea quodlibet reale quid, nempe Materia ſubſtantia, ac Motus & Quies, ejus duo modi, qui poſterior, ut ex antedictis perſpicuum, æque ac prior, in explicatione rerum naturalium venit conſiderandus. Unde mirari ſatis non ſubit, cum tam diffuſa prolixaque apud Phyſicos de Motus natura ſpeciebuſque reperiatur tractatio, apud coſdem tam altum de Quiete eſſe ſilentium; ut & apud ipſum Ariſtotelem, cum tamen in Naturæ definitione, motum quietemque pari paſſu ambulare voluit.

XXXVIII. Hujuſque de Quiete quietis nullam mihi imaginari queo rationem, quam quod illam nihil aliud, quam Motus negationem aut abſentiam eſſe arbitrati fuerint: Quæ ſententia, ſi contrarium jam abunde non demonſtratum eſſet, etiam hoc facillime refutari poſſet argumento. Si Quies nihil eſſet aliud, quam Motus abſentia aut negatio, minimo motus gradu corpus quieſcens moveri poſſet, cum negationi nulla inſit reſiſtendi vis. Verum quotidiana ſatis ſuperque teſtatur experientia, quamplurima corpora quieſcentia aliorum motibus majorem, minorem præbere reſiſtentiam, alterumqe facilius, difficilius alterum motum ſuſcipere impingentis; Quapropter neceſſario reale quid, quod hujus ſit cauſa reſiſtentiæ, nobiſque nomine venit Quietis, admittendum.

XXXIX. Diſpeſcitur vero Motus à Peripateticis, præeunte ipſorum duce, in Motum ad Quantitatem, qui iterum eſt vel diminutio vel accretio, ad qualitatem, qui Alteratio, & ad ubi, qui Motus localis ſeu latio appellatur. Verum cum Motus localis, non differat ab eo, quem ſupra definivimus, & ſine eo, nec diminutio accretiove, nec alteratio fiat ulla; Motum localem pro genere, diminutionem vero accretionemque ac alterationem inter ſpecies putamus eſſe referendas.

XL. Nec tantum Materiam, Motum & Quietem Rerum Naturalium autumamus eſſe principia; ſed præterea nullas præter motum & quietem materiæ, aut quæ ex iis non oriuntur corporis naturalis reales agnoſcimus affectiones. Cum enim uti dictum, Rerum naturalium Principia

ſint

ſint tantum Materia motus & quies, Corpus naturale nihil aliud erit, quam Materiæ pars motu quieteque inter ſe contemperatis prædita: Cumque (per axioma ſecundum) nihil ſit in effectu, quod non fuit in cauſa, nulla erit affectio in corpore naturali, cujus origo his accepta non eſt referenda.

XLI. Quod idem etiam ex omnium à Philoſophis corpori naturali adſcribi ſolitarum affectionum definitionibus colligere eſt. Nam Continuitas eſt partium corporis quies per ſe, Diviſio vero earundem motus: Raritas eſt partium corporis quies aut motus talis, ut inter illas magni relinquantur hiatus, quos alia interluit materia; qui ſi nulli aut exigui ſint, Denſitas eſt: Finitudo eſt negatio ulterioris in corpore motus quietiſque contemperationis, Figura vero hujus negationis qualitas ſeu modus: Locus eſt terminus corporis ambientis, ad circumjacentia relatus corpora, & tanquam immobilis ſpectatus: & denique Tempus eſt duratio corporis motui cælorum comparata, per eumque menſurata.

XLII. Cum igitur omnes hæ affectiones, aut ad Quietem, ut Continuitas, aut ad motum, ut Diviſio, aut ad utrumque ut Raritas & Denſitas pertineant: vel ſint negationes, ut Finitudo & Figura, vel Entia rationis, ut Locus & Tempus: patet nullas corporis naturalis, quæ ortum non ducunt à motu & quiete, & præter hos Materiæ affectiones eſſe reales, hæcque tria tantum pro naturalium Rerum principiis eſſe habenda.

PARADOXA.

1. *Logica, quæ à Peripateticis paſſim circumfertur vana, atque inutilis, cum ſine illa Mathematici plus in ſcientiis effecerint & profecerint, quam cum illâ in reliquis Philoſophiæ partibus ipſi.*

2. *Duo tantum dantur Prædicamenta, Res & Modus.*

3. *Homo eſt Animal rationale, non eſt perfecta Definitio.*

4. *Phyſica & Ethica per demonſtrationes tradi poſſunt, & debent.*

5. *Nulla datur forma ſubſtantialis.*

6. *Etiamſi nullus exiſteret ſol, illuminaretur tamen hic mundus ſublunaris.*

7. *Anima Phyſice nec eſt in corpore, nec extra corpus.*

8. *Senſatio non fit per nervorum filamenta, ſed per ſpiritus.*

9. *Primum Ethices principium eſt, cuique ſuum utile eſſe quærendum.*

10. *Virtus eſt conſtans animi voluntas ex vero intellectu ſuum utile quærendi. Vitium vero ex opinione.*

11. *Metaphyſica non verſatur niſi circa entia Rationis.*

12. *Quadratura Circuli eſt impoſſibilis.*

FINIS.

IN MEMORIAM

JACOB FREUDENTHAL.

(1839—1907.)

Wer die Aufgabe der Geſchichte nur darin ſieht, *zu ſagen, was war*, der mag auch die Aufgabe der Philoſophiegeſchichte darin erſchöpft ſehen, feſtzuſtellen, was dieſer oder jener Philoſoph gedacht, was er dazu aus den Gedanken ſeiner Zeit, was er aus denen der Vorzeit entnommen. Und für ſolche Betrachtung mag es gleichgültig ſcheinen, ob dieſe Feſtſtellungen früher oder ſpäter gemacht und von wem ſie getroffen ſind: das einmal Feſtgeſtellte wird ja zum anonymen Eigentum der Geſchichte. Aber Geſchichte iſt Leben, nicht Petrefact von Vergangenheiten, und nur Leben kann das Leben deuten. Erſt die ſchöpferiſche Syntheſe des Hiſtorikers formt Geſchehenes zur Geſchichte. In dieſer Gebundenheit an Perſönliches liegt freilich, daß Geſchichte mehr und weniger iſt als *das, was war*. Iſt der Hiſtoriker ſo gut wie der von ihm Dargeſtellte durch eine Zeit bedingt, ſo iſt im Grunde Hiſtorie die Reaction eines Lebensgefühls auf ein anderes Lebensgefühl, des Lebensgefühls einer Zeit auf das Lebensgefühl einer anderen Zeit.

Bei allen großen hiſtoriſchen Perſönlichkeiten zeigt es ſich, wie jede Zeit ſie ſich in ihrer Art zu eigen machen, jede Zeit ſie mit dem eigenen Lebensgefühl in Beziehung ſetzen mußte. Wie oft iſt ſo ſchon die Chriſtusgeſtalt *erlebt* worden, und wie anders iſt der Michelangelo, der Goethe, der zu uns ſpricht, als der zur Zeit Hermann Grimms sprach. Bei wenigen Geſtalten der Geiſtesgeſchichte ſcheint die Weite der möglichen Reception ſo groß als bei Spinoza. Vielleicht deshalb, weil wenige ſo in vollkommener Syntheſe eine mannigfaltige Zeit, wie es die werdende Neuzeit war, darſtellten, und weil eben darin die Möglichkeit liegt, das eine oder andere Element der Syntheſe zur Dominante einer Reproduction zu machen, je nach der Einſtellung des recipierenden Zeitalters. Jener Spinoza, der dem Zeitalter Goethes lebendig wurde, muß notwendig ein anderer ſein, als der dem 20. Jahrhundert lebendig werden wird.

Als Jacob Freudenthal am 1. Juni 1907 ſtarb, hat nicht nur die

Spinoza-Forſchung einen nicht zu erſetzenden Verluſt erlitten. Daß es ihm nicht mehr vergönnt war, nachdem er das Leben Spinozas geſchrieben, auch die Lehre Spinozas der Öffentlichkeit zu übergeben, wäre nicht ſo ſehr wegen der oder jener hiſtoriſchen Feſtſtellung (die auch andere treffen mögen) zu beklagen, ſondern deshalb, weil es einer Generation in Deutſchland damit verſagt bliebe, ihr Verhältnis zu Spinoza in adäquater Form zur Darſtellung zu bringen.

Es war die Generation, die wieder neuen Glauben an den Geiſt gewonnen hatte, nachdem *die Philoſophie in Deutſchland ihren Tiefpunkt erreicht hatte, und ein oberflächlicher, Gott und Geiſt leugnender Materialismus an die Stelle jenes auf kantiſchem Boden erwachſenen Idealismus getreten war*[1]. Drei Männer ſind es geweſen, die für Deutſchland das Spinoza-Bild dieſer Generation geformt und damit jenes andere noch die Züge der Goetheſchen und Schellingſchen Auffaſſung tragende Spinoza-Bild des nachhegelſchen Hiſtorismus erſetzt, wie es einſt Kuno Fiſcher entworfen: Camerer, der in Spinoza den Quell der Schleiermacherſchen Religioſität ſuchte, Windelband, der mit den Augen Lotzes in Spinozas Alleinheit *nur die abſtrakte Form des Raumes* ſah, und Freudenthal.

In jedem Juden, ſofern die Tradition des Judentums in ihm lebendig iſt, durchdringt ſich morgenländiſches und abendländiſches Denken. Der Marrane Spinoza iſt weder in ſeiner Problemſtellung noch im Sachgehalt ſeiner Gedanken reſtlos aus dem abendländiſchen Denken zu erſchließen, und nur der vermag ihn in ſeiner Tiefe zu verſtehen, in dem ſelbſt dieſe Syntheſe iſt, oder der einfühlend dieſe Syntheſe in ſich zu reproducieren vermag. Daß Freudenthal die Fähigkeit mitbrachte, dieſe Syntheſe in ſich zu vollziehen, gibt ihm einen Vorrang vor den meiſten, die ihre Forſchung der Philoſophie Spinozas gewidmet haben.

Freudenthal hat ſich mit eiſerner Willenskraft den Weg gebahnt, der ihn aus der geſetzesumhegten Tradition des Judentums zur Weite europäiſcher Wiſſenſchaft führte. Was er erreicht, hatte er ſich ſelbſt zu danken. Sein Leben war von früh an von

[1] Freudenthal in ſeiner Saecularrede über *Immanuel Kant*, Breslau 1904, S. 29 f.

Erkenntnisdrang erfüllt. Am 20. Juni 1839 wurde er in dem kleinen Weſerorte Bodenfelde im Hannoverſchen geboren. Schon mit vier Jahren beſuchte er aus eigenem Antrieb die Dorfſchule, lernte im Zuſehen und Zuhören Leſen und Schreiben und hatte ſchon mit acht Jahren alle Bücher ſchöngeiſtigen Inhalts, die das Dorf beſaß, ausgeleſen. Sonntags in der Frühe, im Winter in tiefer Dunkelheit und durch den Schnee der Berge *in Bekümmernis und Herzensangſt*, ging er zur Zeichenſtunde nach dem zwei Stunden entfernten Uslar. Zeitweilig bot ſich in einer kleinen Privatſchule, dann bei dem Paſtor eines Nachbardorfes die Möglichkeit, Geographie, Geſchichte, auch etwas Latein und Franzöſiſch zu lernen. Mit dem zwölften Lebensjahr ſollte er Kaufmann werden, aber bald erwies ſich bei ihm völlige Ungeeignetheit und tiefe Abneigung dem kaufmänniſchen Beruf gegenüber. Nun durfte er das Lyceum in Hannover beſuchen, wo er über den Kreis der Lehrfächer hinaus Unterricht im Lateiniſchen und Griechiſchen nahm. Indes wurde ihm die Erlaubnis, ein Gymnaſium zu beziehen, wegen der damit verbundenen Koſten verſagt. Der einzige Weg zur Wiſſenſchaft, der ihm offenſtand, war die Ausbildung zum Rabbiner, und dazu bezog er im Sommer 1860 das von Frankel geleitete jüdiſch-theologiſche Seminar in Breslau.

Die Breslauer Jahre, vom Sommer 1856 bis zum Herbſte 1862, ſind für Freudenthal eine harte Studienzeit geweſen. Er war genötigt, ſich durch Stundengeben ſelbſt einen Teil ſeines Unterhaltes zu verdienen, und mußte darum die eignen Studien bis tief in die Nacht hinein erſtrecken. Nachtwachen und karge Koſt haben damals ſeine an ſich kräftige Geſundheit ſchwer geſchädigt. Aber zugleich erwarb er ſich in dieſer Zeit das umfaſſende Wiſſen, das allen ſeinen ſpäteren Arbeiten den ſicheren Unterbau gegeben hat. Vor allem erlangte er eine gründliche Kenntnis des bibliſchen und thalmudiſchen Schrifttums, zugleich aber auch der claſſiſchen Sprachen und der Mathematik. Nachdem er 1858 noch am Lyceum in Hannover das Abiturientenexamen abgelegt, konnte er das Studium an der Breslauer Univerſität mit dem Seminarſtudium verbinden.

Unter den Lehrern am jüdiſch-theologiſchen Seminar verdienen drei hervorgehoben zu werden:

Zunächſt Zacharias Frankel (1801—1875), der, ſelbſt Begründer der *Monatsſchrift für Geſchichte und Wiſſenſchaft des Judentums*, der hiſtoriſchen Seite der Ausbildung neben der ſyſtematiſchen in ſeinem Rabbiner-Seminar ihr Recht gab. Freudenthals Erſtlingsſchrift *Über Princip und Gebiet der Präſumtionen nach talmudiſcher Lehre*, die den Preis des Seminars erhielt und in Frankels *Monatsſchrift* veröffentlicht wurde (1860), führt Unterſuchungen weiter, die Frankel in ſeiner Arbeit über den *gerichtlichen Beweis nach moſaiſch-talmudiſchem Recht* (1846) begonnen hatte. Die kleine Arbeit zeigt nicht nur eine vollſtändige Durchdringung des thalmudiſchen Materials, ſondern hebt in klarer Kennzeichnung den jüdiſchen Rechtsgedanken vom römiſchen ab.

Der zweite bedeutende Lehrer am jüdiſch-theologiſchen Seminar war Manuel Joel (1826—1890). Freudenthal hat ihm einen Nekrolog geſchrieben[1], der in der Wärme ſeiner Sprache, in der Eindringlichkeit ſeiner Betrachtung von dem tiefen wiſſenſchaftlichen wie menſchlichen Eindruck zeugt, den der als Theologe und Philologe, Orientaliſt und Philoſoph gleicherweiſe bedeutende Gelehrte auf ihn gemacht. Joels Forſchung führte vor allem in *die intereſſanteſte, aber auch vielleicht dunkelſte Periode der Weltgeſchichte, die Zeit jener wunderbaren Vereinigung occidentaliſchen und orientaliſchen Geiſtes, aus der unſere moderne Kultur hervorgegangen iſt*[2]. So mag die Anregung, ſich mit der Geſchichte des Hellenismus zu beſchäftigen, der die erſte Periode der wiſſenſchaftlichen Tätigkeit Freudenthals gewidmet iſt, auch von Joel ausgegangen ſein. Zugleich aber iſt Joel in der neueren Zeit der erſte geweſen, der dem orientaliſchen Element im Denken Spinozas nachgegangen iſt, und dort wichtige jüdiſche Quellen ſpinozaniſcher Gedanken aufwies.

Der dritte bekannte Lehrer des Seminars, zugleich Lehrer an der Univerſität, war der Philologe Jakob Bernays (1824—1881). Bei ihm erhielt Freudenthal jene gründliche philologiſche Aus-

[1] *Über die wissenschaftliche Thätigkeit Dr. M. Joels*, in *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 54. Jahrg., Nr. 46. —— [2] Ebenda, S. 589.

bildung, die er in ſeinen Einzelunterſuchungen aus dem Gebiete der antiken Philoſophie, aber auch in ſeiner textkritiſchen Unterſuchung der *Korte Verhandeling* Spinozas bewährt hat. Auch Bernays muß Spinoza ein lebhaftes Intereſſe entgegengebracht haben, denn er hat der hebräiſchen Grammatik Spinozas eine eigene Unterſuchung gewidmet[1].

In jenen Breslauer Seminarjahren kreuzte den Weg Freudenthals ein anderer Rabbinatsſchüler, der ſich ſpäter in der deutſchen Philoſophie einen Namen machen ſollte: Hermann Cohen iſt längere Zeit ſein Zimmergenoſſe im Seminar geweſen. Hinter dem um weniges älteren Freudenthal an Kenntnis des jüdiſchen Schrifttums bei weitem zurückſtehend, wurde er von dieſem in die Profanwiſſenſchaften eingeführt. Freudenthal war es, der Cohen zuerſt mit der Lehre Kants bekannt machte.

So fruchtbar dieſe Lehrjahre auch waren, ſo konnten ſie doch Freudenthal in doppelter Hinſicht keine volle Befriedigung geben. Auf der einen Seite entfremdete er ſich dem Thalmud immer mehr; ſeine *kleinliche, unlogiſche und gänzlich unhaltbare Lehrweiſe*, wie er ſelbſt ſich ausdrückt, weckte Zweifel in ihm. Jahrelange innere Kämpfe ſetzten ein und ſchließlich gab er den Gedanken, Rabbiner zu werden, für immer auf. Auf der anderen Seite konnte er in Breslau in der Philoſophie keinen Erſatz für das finden, was er verlor. Dort lehrte ſeit 1825 Chriſtlieb Julius Braniß (1792—1873), von Hegel und Steffens herkommend, ein eigenes Syſtem, das mit dem reinen Tun beginnt, als Hiſtoriker ohne Belang, als Syſtematiker damals ſchon veraltet. So entſchloß ſich Freudenthal, nach der Caeſur, die eine ſchwere Krankheit in ſein Leben brachte, um mit der lebendigen Philoſophie in Berührung zu kommen, 1862 nach Göttingen zu gehen, wo Hermann Lotze (1817—1881) die große Tradition der deutſchen idealiſtiſchen Philoſophie über das naturwiſſenſchaftliche Zeitalter hinweg aufrecht erhielt. Die Philoſophie Lotzes, die dem Reich der Natur ethiſchen Wert verleiht, hat die eigene philoſophiſche Überzeugung Freudenthals entſchei-

[1] Als Anhang zu Schaarschmidts *Descartes und Spinoza* (Bonn 1850), dann in Bernays' *Gesammelten Schriften* (Berlin 1885).

dend beſtimmt, vor allem ihn zur Pſychologie geführt und ihn im Feſthalten des durch die Religion ihm überkommenen Theismus beſtärkt. Noch 1886 bezeichnet ihn die philoſophiſche Facultät der Univerſität Breslau *in theoretiſcher, wie in ethiſcher und religionsphiloſophiſcher Hinſicht als einen der wärmſten und zugleich einen der kritiſchſten Anhänger Lotzes*. Von der Spinoza-Auffaſſung, die Lotze in ſeinen *Gedichten* (1840) vertritt und die er wohl auch in ſeinen philoſophiſchen Vorleſungen vertreten haben wird und die auf den anderen Lotze-Schüler Windelband wohl nicht ohne Einfluß blieb, findet ſich bei Freudenthal indes kaum eine Nachwirkung.

Freudenthals Doctor-Diſſertation, die er Frankel gewidmet hat, handelt *Über den Begriff des Wortes* Φαντασία *bei Ariſtoteles* (Göttingen 1863). Es iſt die Zeit des durch Trendelenburg bewirkten Wiederauflebens der Ariſtoteles-Studien. In eindringender Weiſe wird, überall auf Grund eigner textkritiſcher Studien, die ariſtoteliſche Theorie der Phantaſie im Zuſammenhang dargeſtellt.

Charakteriſtiſch für die Verbindung der Intereſſen, die Freudenthals Forſchung in der Folgezeit beſtimmt haben, ſind die 10 Theſen, die er als Doctorand verteidigte. Eine von ihnen betrifft eine textkritiſche Frage der Bibel, drei Fragen zur Textkritik des Ariſtoteles, drei andere Theſen die ariſtoteliſche und kantiſche Philoſophie und die Kabbala, eine die römiſche Geſchichte. Von ſyſtematiſchem Intereſſe iſt die ſechſte Theſe: *Errat qui putet, omnes animæ facultates ex uno fonte poſſe derivari*, von hiſtoriſchem Intereſſe die zehnte: *Veſtigia Kabbalæ apud Spinozam perpauca ſunt*. Es iſt das erſte Zeugnis einer Beſchäftigung Freudenthals mit der Philoſophie Spinozas.

Die der Promotion folgenden Jahre ſind durch Umwege ausgefüllt, zu denen das damals in Deutſchland herrſchende Syſtem zwang, und die Freudenthal auch durch die 1866 in Göttingen abgelegte Oberlehrerprüfung nicht abkürzen konnte. 1863—1864 mußte er in Wolfenbüttel als Elementarlehrer an der Samſonſchule wirken; 1864 erhielt er einen Ruf als Lehrer an dasselbe Seminar in Breslau, dem er die eigne Ausbildung verdankte. Er hat hier, abgeſehen von rein philologiſchen Vorleſungen, Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und Ethik geleſen und religions-

philoſophiſche Schriften aus Hellenismus und Mittelalter interpretiert.

In die Ideenwelt Freudenthals führt in dieſer Zeit ein aus einem Vortrag hervorgegangener Aufſatz *Der Gottesbegriff bei den Griechen und bei den Hebräern*, den er im *Jahrbuch für Iſraeliten* 1865/66 veröffentlichte. Indem er darin die als Hinweis auf den Monotheismus gefaßten Stellen bei den griechiſchen Dichtern und Denkern, bei Homer, Pindar, Xenophanes, Parmenides, Platon und Ariſtoteles unterſucht, kommt er zu dem Schluß, *daß in der Bibel die Ergebniſſe der griechiſchen Dichtung und die der griechiſchen Spekulation, die Ergebniſſe eines unmittelbaren Gottgefühles und die des kalt reflektierenden Denkens vereinigt ſind; die Gottheit war perſönlich gedacht in der griechiſchen Dichtung, aber ſie war zugleich endlich, unſittlich, in eine Vielheit von Göttern zerſpalten; die Gottheit war als geiſtig, ſittlich, einzig gedacht in der griechiſchen Philoſophie, aber ſie war eine tote Kraft, ohne Tätigkeit, ohne Willen, ohne Leben: die Gottheit iſt als geiſtige, ſittliche, einzige Perſon allein in der Bibel gelehrt worden*. Der Aufſatz iſt bedeutſam als ein entſchiedenes Bekenntnis zum Judentum, und zwar zur Gottesidee des Judentums. (Wenn Hermann Cohen ſich zum Judentum bekennt, bekennt er ſich zur prophetiſchen Ethik des Judentums.) Dieſer Überzeugung, daß in der Vorſtellung eines perſönlichen Gottes (nicht in dem Gedanken der ſocialen Gerechtigkeit) das hiſtoriſche Verdienſt des Judentums liege, iſt Freudenthal treu geblieben. Er hat von da aus ſpäter in ſeiner Schrift *Über die Theologie des Xenophanes* (Breslau 1886) die Anſicht bekämpft, daß ſchon der Begründer der eleatiſchen Schule den reinen Monotheismus gelehrt habe, und dieſe Überzeugung auch gegen den Widerſpruch von Diels und Zeller mit neuen Gründen geſtützt[1]. Durch dieſes Bekenntnis zum tranſcendenten Gottesbegriff iſt Freudenthal, bei aller Löſung vom dogmatiſchen Judentum, da Jude geblieben, wo Spinoza durch den immanenten Gottesbegriff der Renaiſſance (bei vollkommener Unkenntnis der prophetiſchen Ethik) das Judentum überwand.

[1] *Zur Lehre des Xenophanes*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1. Band, Berlin 1888, S. 322—347.

Das Bekenntnis zum Judentum hat Freudenthal zwanzig Jahre ſpäter, auf der Höhe ſeines Wirkens erneut, in einem Vortrag über *Glauben und Wiſſen*, den er am 31. März 1887 bei der öſterreichiſch-iſraelitiſchen Union in Wien gehalten[1]. Hier grenzt er das Recht der Religion gegen die Wiſſenſchaft ab: *Das Abſolute und Unendliche kann in keiner Weiſe erkannt werden; der Glaube führt uns in ein Reich, das der Wiſſenſchaft nicht angehört, das aber kein Wiſſender anzuzweifeln wagen wird.* Und er rechnet es der Religion zum Verdienſt um die Wiſſenſchaft, daß ſie verhindert, daß Wiſſenſchaft *in Materialismus erſtarre und den Idealismus, ihr höchſtes Beſitztum preisgebe.* Im Gegenſatz zu Maimonides, deſſen rationaliſtiſche Vermengung von Wiſſenſchaft und Religion ja auch Spinoza bekämpft hat, bekennt er ſich mit Jehuda Halevi zu der Religion, die *nicht der wiſſenſchaftlichen Demonſtrationen bedarf*, die *auf dem Grunde hiſtoriſcher Überlieferungen und frommer, innerer Überzeugung* ſteht, und dieſes Bekenntnis zum Judentum als eines Glaubens, der *ſeine Wurzeln nicht im Denken, ſondern im Herzen* habe, legt er ab als Schüler Lotzes, der *für einen engen Bund zwiſchen Glauben und Wiſſen ſich ausgeſprochen.*

Die Arbeiten der erſten wiſſenſchaftlichen Periode Freudenthals, die vom Jahre 1864, ſeiner Berufung an das jüdiſch-theologiſche Seminar in Breslau, bis zum Jahre 1888, ſeiner Berufung zur ordentlichen Profeſſur der Philoſophie in Breslau reicht, ſind in erſter Linie der Erforſchung des Hellenismus und in Verbindung damit auch des Ariſtotelismus gewidmet.

In einem bei feſtlicher Gelegenheit im Seminar gehaltenen Vortrag *Zur Geſchichte der Anſchauungen über die jüdiſch-helleniſtiſche Religionsphiloſophie*[2] hat Freudenthal mit Nachdruck auf die Bedeutung der jüdiſchen Helleniſten für die allgemeine Religionswiſſenſchaft hingewieſen und die Aufgabe umriſſen, die geringen auf uns gekommenen Trümmer dieſer Literatur *als Beſtandtheile alter, ehrwürdiger Bauwerke an den rechten Ort zu ſtellen, ſie nach dem Plane zu ordnen, nach dem die alten Werkmeiſter mögen gearbeitet*

[1] Abgedruckt in der *Oesterreichischen Wochenschrift, Centralorgan für die gesamten Interessen des Judenthums*, 4. Jahrg., Nr. 14. — [2] Veröffentlicht in Frankels *Monatsschrift*, 1869.

haben, ein Bild von ihnen im Geiſte zu entwerfen, wie es der alten Zeit vor Augen ſtand. Und er zeigt, wie weit die Wiſſenſchaft noch von dieſem Bild entfernt iſt, nicht nur Mittelalter und Humanismus, ſondern auch das 19. Jahrhundert, das zum Teil aus Unkenntnis und Vorurteil wie Gfroerer (der Herausgeber Spinozas) in der jüdiſchen Religionsphiloſophie *nur Trug und Torheit* ſah, oder aus bloßer mangelnder Beherrſchung der nachbibliſchen Quellen wie Zeller die *religionsphiloſophiſche Literatur ſelbſt nur wie in einem Dämmerlicht zu erblicken vermag.*

Freudenthal hat ſelbſt in ſeinen *Helleniſtiſchen Studien*[1] gezeigt, in welcher Weiſe es möglich iſt, auch aus trüber und verfälſchter Überlieferung Quellwerke jüdiſch-helleniſtiſcher Literatur zu gewinnen. Der Vater der Kirchengeſchichte Euſebios hat uns in ſeiner προπαρασκευὴ εὐαγγελική Excerpte aus einer Schrift des Alexander Polyhiſtor, eines kleinaſiatiſchen Literaten, der in Sullas Zeit als Kriegsgefangener nach Rom kam, περὶ τῶν Ἰουδαίων erhalten. Dieſe Excerpte ſind ihrerſeits aus jüdiſchen apologetiſchen Hiſtorikern des helleniſtiſchen Zeitalters excerpiert, und die ſchwierige Aufgabe der hiſtoriſchen Unterſuchung Freudenthals beſtand darin, auseinanderzukennen, was bei dieſer compilatoriſchen Überlieferung auf Rechnung der erſten vorchriſtlichen, was auf die des vierten nachchriſtlichen Jahrhunderts zu ſetzen ſei, und welcher Wert und Charakter der urſprünglichen helleniſtiſchen Hiſtoriographie zukomme. Freudenthals eindringende Unterſuchung hat volle Sicherheit geſchaffen, hat über den engeren philoſophiſchen Rahmen der Unterſuchung hinaus das Verfahren und damit den (auch für die Philoſophiegeſchichte bedeutſamen und umſtrittenen) Quellwert der Schriften des Euſebios klargelegt, und zugleich die Pſychologie des jüdiſchen Hellenismus erhellt, aus der jene Apologetik erwachſen iſt.. In dieſen mühſamen und vielverſchlungenen Unterſuchungen zeigt ſich als ethiſches Agens in philologiſcher Kleinarbeit ein Wille zur Gerechtigkeit, der jedem das Seine geben will, der kein Urteil ungeprüft hinnimmt und jedes eigne Urteil bis ins kleinſte begründet.

[1] Heft 1 und 2: *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau 1875.

Um dieſe, eine wichtige Frage der helleniſtiſchen Literatur endgültig löſende Arbeit gruppieren ſich eine ganze Reihe anderer Quellenunterſuchungen aus dem Gebiete der antiken Philoſophie. Genannt ſeien in erſter Linie die Abhandlung über *Die Flavius Joſephus beigelegte Schrift über die Herrſchaft der Vernunft* (1869) und die von ſtaunenswerter philologiſcher wie philoſophiſcher Stoffbeherrſchung zeugende Abhandlung *Zur Kritik und Exegeſe von Ariſtoteles' parva naturalia* (im *Rheiniſchen Muſeum* 1870). In einem 3. Heft ſeiner *Helleniſtiſchen Studien: Der Platoniker Albinos und der falſche Alkinoos* (Berlin 1879) unterſucht Freudenthal den *Prologos* des Platonikers Albinos, eines Eklektikers aus dem 2. nachchriſtlichen Jahrhundert, weiſt die Entſtehung dieſer Einleitung in die platoniſchen Schriften aus einer älteren Quelle, einem wirklich auf Albinos zurückgehenden Teil und einer ſpäteren Umarbeitung nach, beſtimmt den philoſophiſchen Standpunkt des Albinos als einer typiſch außerordentlich intereſſanten Übergangserſcheinung vom Platonismus zum Neuplatonismus und erkennt in einer Alkinoos zugeſchriebenen *Lehrſchrift* ein Werk des Albinos. Der Gang der Unterſuchung führt zur Frage der Quellen des Diogenes Laërtius und hier bekämpft Freudenthal ſcharfſinnig Nietzſches bekannte Theſe, die Diogenes vollſtändig von den βίοι φιλοσόφων des Diokles von Magneſia abhängig machen wollte. Im Auftrag der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften hat Freudenthal ſodann die im Ariſtoteles-Commentar des Averroes erhaltenen Fragmente des Alexander von Aphrodiſias zur ariſtoteliſchen Metaphyſik (nach den hebräiſchen Manuſkripten) überſetzt und dabei die Unechtheit des unter dem Namen des Alexander gehenden griechiſchen Commentars erwieſen[1]. Seine letzten Unterſuchungen aus der Zeit des Hellenismus hat Freudenthal 1890 und 1891 in der *Jewiſh Quarterly Review* veröffentlicht; es ſind die beiden Abhandlungen *Are there traces of greek philoſophy in the Septuaginta?* und *What is the original language of the Wiſdom of Solomon?*

Inzwiſchen hatte ſich Freudenthal 1875 an der Univerſität

[1] Veröffentlicht in den *Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1885.

Breslau habilitiert, war 1879 zum außerordentlichen Profeſſor, 1888 — nachdem er wegen ſeiner Zugehörigkeit zum Judentum mannigfache Enttäuſchung hatte erfahren müſſen — zum ordentlichen Profeſſor der Philoſophie in Breslau ernannt worden. Damit war er endlich auch in die Lage verſetzt, ſeine Unterrichtstätigkeit am jüdiſch-theologiſchen Seminar, die ihn von ſeiner wiſſenſchaftlichen Tätigkeit allzu ſehr abzog, aufzugeben.

Schon vorher hatte Freudenthal erfolgreich in Vorleſungen und Übungen, u. a. über Spinoza und Kant, Geſchichte der neueren Philoſophie, daneben auch Pſychologie und Ethik gelehrt. Um die Mitte der 80er Jahre entſchloß er ſich, ſeine Forſchertätigkeit von der antiken Philoſophie auf die moderne zu übertragen, und unter allen Philoſophen der neueren Zeit war es Spinoza, der ihn am ſtärkſten feſſelte. So tritt nun ſeine Wirkſamkeit in ihre zweite Periode, die über den engen Kreis der Fachgenoſſen auf dem Grenzgebiete der Philoſophie und Philologie hinaus die Allgemeinheit aller philoſophiſch Intereſſierten ſich verpflichtete.

1887 erſchien in den *Philoſophiſchen Aufſätzen Eduard Zeller gewidmet* Freudenthals Abhandlung *Spinoza und die Scholaſtik*. Dieſe Schrift, die nur 54 Seiten umfaßt, hat in der Spinoza-Forſchung Epoche gemacht. Man hatte bis dahin Spinoza gleichſam abſtract geſehen. Für die Hegelſche Selbſtentwicklung der Begriffe ſind die Einflüſſe individuellen Werdegangs irrelevant, Heimatboden und Zeitatmoſphäre ſcheinen nicht zu exiſtieren. Das Schema Hegelſcher Geſchichtsconſtruction hatte Spinoza in den Entwicklungszuſammenhang der carteſianiſchen Philoſophie eingefügt, und überdies hatte Trendelenburg gelehrt, daß Spinoza viel gedacht, aber wenig geleſen habe. Allerdings hatte ſchon Joel Spinoza mit jüdiſchen Vorgängern in Zuſammenhang gebracht, aber es betraf, ſoweit es allgemein angenommen werden mußte, nur das Parergon des *Tractatus Theologico-Politicus*, und war, ſoweit es das Syſtem ſelbſt betraf, weil Joel zuviel hatte beweiſen wollen, wirkungslos geblieben. Und dann hatte Sigwart Spinoza in Verbindung mit dem Platonismus der Renaiſſance geſehen, aber er hatte mit dieſer Meinung, weil er den Anſatzpunkt verfehlte, nicht durchdringen

können. Jetzt wurde durch Freudenthal eine ſehr weſentliche Quelle des Spinozismus aufgewieſen, und der Nachweis war unwiderlegbar, obwohl er den Philoſophen kühnſten Fortſchritts mit einer Macht der Vergangenheit, ja im Zuſammenhange des 17. Jahrhunderts betrachtet der geiſtigen Reaction in Schulzuſammenhang brachte. Vor allem wurde Spinoza aus der geiſtigen Iſolierung gelöſt, in der man ihn bis dahin geſehen, und in *ordo et connexio idearum* ſeiner Zeit eingefügt. Da die Scholaſtik im 17. Jahrhundert eine Macht war, nicht nur in den katholiſchen Landen, nachdem die Reformation wieder zu ihr zurückgekehrt, iſt es nicht zu verwundern, daß auch Spinoza in der Zeitſtrömung ſteht, und *alle die mannigfachen Bildungselemente, die ſein Jahrhundert ihm darbot, zum Aufbau eines großen ſelbſtändigen Syſtems verwandt hat*, und mit Recht wehrt Freudenthal von Spinoza den Vorwurf, daß durch das *Aufſtöbern von Beziehungen ſeine Lehre zu einem Flickwerk erniedrigt* werde: *Wer möchte die Bedeutung eines Philoſophen von der Beſchränktheit ſeiner philoſophiſchen Bildung abhängig machen*[1].

Durch Freudenthals Abhandlung über *Spinoza und die Scholaſtik* wurde der Weg gewieſen, den nun auch andre Forſcher gingen, um Spinoza in lebendiger Wechſelbeziehung zu den Ideen ſeiner Zeit aufzuweiſen. So hat zuerſt Dilthey die Einwirkung der römiſchen Stoa auf Spinoza klargeſtellt (1893), Willem Meijer die Einwirkung der politiſchen Umwelt der Niederlande (1901), ich ſelbſt die Beeinfluſſung durch Bacon (1905), Richter (1913) und Dunin-Borkowski (1921) die von Geulinx', und zuletzt glaube ich in Leone Ebreo den Platoniker der Renaiſſance aufgewieſen zu haben, der materiell auf den werdenden Spinoza ebenſogroße Wirkung ausübte, wie formal die Scholaſtik (1921). Der Einfluß Descartes', der einſt die Entſtehung der ſpinozaniſchen

[1] Daß Freudenthal in der Scholastik kein zukunftweisendes Element, auch in der spinozanischen Philosophie nicht, gesehen, kann ein Aufsatz *Zur Beurtheilung der Scholastik* beweisen, den er alsbald (im *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 1889) folgen ließ, und in dem er gegen die Verherrlichung des Mittelalters, wie sie sich in Kaufmanns *Geschichte der Deutschen Universitäten* fand, die Gebundenheit und innere Unfreiheit der Scholastik an zahlreichen Beispielen aus der Blütezeit der mittelalterlichen Philosophie nachwies.

Philoſophie ausſchließlich zu beherrſchen ſchien, ſcheint heute faſt ganz in den Hintergrund getreten.

Daß ſich Freudenthals grundlegende Erkenntnis von der Zeitgebundenheit der ſpinozaniſchen Philoſophie nicht ohne Widerſpruch durchſetzen konnte, war zu erwarten. Die ſcholaſtiſchen Elemente haben einer Schrift Spinozas ihren Charakter gegeben, den *Cogitata Metaphyſica*, in der er eine Art Lehrbuch der Zeitbegriffe gab. So ging die Polemik um Charakter und Bedeutung dieſer Schrift. Kuno Fiſcher, der ja das Hegelſche Schema in hiſtoriſche Folge umgeſetzt hatte, beſtritt die Einwirkung der Scholaſtik auf Spinoza, indem er in den *Cogitata Metaphyſica* nicht ſo ſehr fremde Lehre, als ächten Spinozismus aufzuweiſen ſuchte[1]. Dagegen wandte ſich mit guten Gründen Freudenthal in ſeiner eingehenden Beſprechung des Kuno Fiſcherſchen Werkes (*Zeitſchrift für Philoſophie*, 114. Bd., S. 300—310). Die Polemik ſetzte ſich in Heidelberger und Breslauer Doctor-Diſſertationen fort. Zuerſt verteidigte Baſtiaan Wielenga den Standpunkt Kuno Fiſchers (*Spinozas „Cogitata Metaphyſica"*, Heidelberg 1899), dann Julius Lewkowitz den Standpunkt Freudenthals (*Spinoza's Cogitata metaphyſica*, Berlin 1902). Die letztere Arbeit hat der Streitfrage entſcheidende Förderung gebracht, indem ſie Freudenthals Anſicht von der unſpinoziſtiſchen Haltung der *Cogitata* nochmals in eingehender Unterſuchung erwieſen, ſie zugleich aber noch durch den Hinweis auf ihre *polemiſche Tendenz* ergänzt: *es ſollen in ihnen vom Standpunkte des Carteſianismus aus mit antiſcholaſtiſcher Tendenz Fragen der ſcholaſtiſchen Metaphyſik beantwortet werden.*

In einer Polemik kommt, ſelbſt wenn durch ſie die Wahrheit gefördert wird, ſelten jeder Teil zu ſeinem Recht, und ſo iſt auch Freudenthal, den an dieſer Polemik durchaus nicht die Schuld trifft, Kuno Fiſcher nicht gerecht geworden, wenn er, feind jeder populariſierenden Neigung, in deſſen Spinoza-Werk nicht nur gelegentliche Unexactheit der Darſtellung rügt, ſondern darin nichts weiter ſehen wollte als *feſſelnde und anregende Unterhaltung*. Kuno Fiſchers Begabung war, wie er ſelbſt ſie fühlte, die *congeniale*,

[1] In der 4. Auflage ſeines Spinoza-Werkes (Heidelberg 1898), in dem Excurs S. 306-310.

reproductive, nicht die analytiſche, und er wußte Großes groß darzuſtellen. Keine ſeiner Reproductionen war von ſolchem Eindruck als die der Perſönlichkeit und der Lehre Spinozas — Dilthey hat von dieſem Eindruck Zeugnis abgelegt —, und daß Spinoza der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebendig blieb, iſt ein Verdienſt, das ihm nicht vergeſſen werden ſoll, unabhängig von der Frage, wieweit wir dieſes Bild noch heute in den gleichen Zügen ſehen.

Vielleicht iſt es Notwendigkeit der Entwicklung, daß eine Generation der anderen nichts ſchulden darf. Jede muß ihren Weg zum Ziele gehen, und der Weg, den die frühere Generation gegangen iſt, darf der ſpäteren nicht nutzen; denn im Wege liegt ja, nicht im Ziele der Sinn ihres Gangs.

Die zweite größere Arbeit, die Freudenthal der ſpinozaniſchen Philoſophie gewidmet hat, waren ſeine *Spinozaſtudien* (in der *Zeitſchrift für Philoſophie*, 108. u. 109. Band, 1896), die dem Erſtlingswerk Spinozas, der *Korte Verhandeling* gelten. Hier hat er die Methode philologiſcher Textkritik, die er früher (ſtets unter Zugrundelegung des handſchriftlichen Materials) an ariſtoteliſchen und helleniſtiſchen Texten ſo meiſterhaft gehandhabt, auf ein ja auch nur entſtellt und in ſecundärer Quelle erhaltenes Werk der neueren Philoſophie übertragen und damit eine ſchwierige Frage der Spinoza-Forſchung entſcheidend gefördert. Er hat erkannt, daß die offenkundigen Mängel und Widerſprüche der Abhandlung ſich aus der Unfertigkeit des erſten Entwurfs, dem Spinoza wiederholt Zuſätze beigefügt, aus fremder Willkür in der Redaction des Textes und aus der Verwahrloſung in der Hand der Leſer erkläre. Der Nachweis Meijers, daß die *Korte Verhandeling* auf ein Dictat Spinozas zurückgehe, und die Analogie in der Entſtehung andrer Schriften Spinozas, auf die ich hinwies, haben den objectiven Befund, den Freudenthal aus der mit peinlichſter Gewiſſenhaftigkeit ausgeführten Unterſuchung des Textes gewann, Zug um Zug beſtätigt.

Inzwiſchen hatte Freudenthal im Jahre 1893 den Auftrag des Herausgebers und Verlegers der *Klaſſiker der Philoſophie* erhalten,

eine neue Bearbeitung des Lebens und der Lehre Spinozas zu liefern. Sehr bald erkannte er, *daß eine ſtrengen Anforderungen genügende Darſtellung mit den vorhandenen Mitteln nicht gegeben werden könne.* Das ohnehin dürftige biographiſche Material war ſchwer zugänglich, das Verhältnis der alten Quellenſchriften zu einander ungeklärt, der Text fehlerhaft. Man wußte wenig über Freunde und Gegner Spinozas. Die Archive waren kaum durchforſcht. Wenn auch 1896 Meinsmas Werk manche Aufſchlüſſe brachte, namentlich auf den Freundeskreis Spinozas Licht warf, ſo war damit die eigentliche Aufgabe, das Fundament für die Lebensbeſchreibung Spinozas zu legen, noch nicht gelöſt, und es war die Art Freudenthals, überall auf Eigenem zu bauen. So ſammelte er in jahrelanger, unermüdlicher Arbeit, durchforſchte namentlich, wozu ihn die Berliner Akademie der Wiſſenſchaften inſtand ſetzte, die Bibliotheken und Archive Hollands, und endlich konnte er 1899 der Welt *Die Lebensgeſchichte Spinoza's in Quellenſchriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten* (Leipzig, Verlag von Veit u. Comp.) vorlegen, damit die ſichere Grundlage unſerer Kenntnis von der Perſönlichkeit und dem Lebensſchickſal Spinozas ſchaffend.

Damit war die Freudenthal geſtellte Aufgabe über den urſprünglichen Rahmen hinausgewachſen, die Baſis zu breit geworden, als daß bloß eine Monographie über einen *Klaſſiker der Philoſophie* hätte darauf geſtellt werden können. So entſchloß ſich Freudenthal, eine umfaſſende monographiſche Darſtellung des Lebens und der Lehre Spinozas zu unternehmen. 1904 veröffentlichte er den erſten Teil dieſes Werkes: *Das Leben Spinozas* (Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag).

Es iſt unnötig, einem mit Spinoza vertrauten Kreiſe etwas zum Ruhme dieſes Werkes zu ſagen, das für unſre Zeit die abſchließende Biographie Spinozas wurde. Hervorgehoben darf nur der Grundzug dieſes Werkes werden, ſein Wille zur Gerechtigkeit. Freudenthal hat, in dem oben angezogenen Vortrag über *Glauben und Wiſſen* darauf hingewieſen, daß auch das hiſtoriſche Wiſſen den Glauben fordere, *den Glauben des Hiſtorikers und unſeren Glauben, der uns zu dem Einen oder dem Anderen Vertrauen faſſen läßt.* Dieſen Glauben

wirbt jede Seite des Buches, weil jede Entſcheidung, jedes Urteil die abwägende Gerechtigkeit kündet, die jedem Umſtande, jeder Perſönlichkeit das Seine gibt. In dieſem Buche waltet jene letzte Sachlichkeit, die das Ich des Autors ganz zurücktreten läßt hinter der Sache, und die doch, im inneren Reichtum des Gehalts und im vollendeten Abſchluß der Darſtellung das ſchöpferiſche Walten lebendiger Perſönlichkeit offenbart.

In dieſem Zuſammenhang kann die Frage nicht umgangen werden, wie Freudenthal ſelbſt innerlich zu Spinoza ſtand. Es gibt zwei Möglichkeiten, zu Spinoza zu gelangen, die eine für den Hiſtoriker, der in Spinoza die große hiſtoriſche Erſcheinung erblickt, die andere für den religiöſen Menſchen, der von Spinozas Ringen um die Gottheit ergriffen wird. So iſt Schleiermacher zu Spinoza gekommen. Und denkbar wäre ein Hiſtoriker, der zu Spinoza käme und von ihm religiös ergriffen würde. Freudenthal iſt als Hiſtoriker zu Spinoza gekommen und er hat ſeine Geſtalt in ihrer Größe und Reinheit gezeichnet, aber er iſt nicht von ihr ergriffen worden, in dem Sinne, daß ſie wie das Leben Schleiermachers ſo das ſeine erfüllt hätte. Er ſpricht wohl vom *Genie* Spinozas, aber nach gleichem Rechte und im gleichen Sinne, *mit dem man vom Genie eines Descartes und eines Leibniz ſpricht*[1], und von der Zeit, die der Verkennung und Verachtung folgte, alſo von der Zeit der lebendigen Wirkſamkeit der ſpinozaniſchen Philoſophie ſpricht er als von *ſiebzig Jahren der Überſchätzung*[2]. Freudenthal iſt, in ſeinem Theismus durch das Judentum, in ſeinem Idealismus durch die Philoſophie Lotzes beſtimmt, niemals Spinoziſt geweſen. Gleichwohl iſt ihm der Spinozismus mehr als nur Gegenſtand hiſtoriſcher Forſchung. In einem Aufſatz *Was uns Spinoza iſt?*, der ſich handſchriftlich in ſeinem Nachlaſſe findet und den er auch bei einer Recenſion gelegentlich verwertet hat, führt er aus: *Spinozas Philoſophie iſt nicht die abſolute Philoſophie. Der Verſuch, Spinozas Lehre der Wahrheit ſelbſt gleichzuſtellen, verkennt das Weſen der Philo-*

[1] *Das Leben Spinozas*, S. 314. — [2] Ebenda, S. 2. Es ist die Periode, die etwa von 1785, dem Erscheinen des Spinoza-Büchleins Jacobis, und dem Pantheismusstreit bis 1854, dem Erscheinen des Kuno Fischerschen *Spinoza* und dessen Amtsentsetzung wegen seines Eintretens für Spinoza reicht.

ſophie, die keinen Stillſtand, ſondern ein ewiges Fortſchreiten kennt. Und er umreißt die Aufgabe der Spinoza-Forſchung: *Erklären heißt, eine Tatſache auf bekannte andere Tatſachen zurückführen, Erklärung einer Philoſophie iſt der Nachweis, in welchen Beziehungen ſie zu Vorgängern und Zeitgenoſſen, zum Leben eines Volkes, zum Charakter eines Denkers, zu den Umſtänden und Verhältniſſen ſteht, unter denen ſie groß geworden iſt.* Daraus aber folgert er: *Damit eben iſt ihre Abhängigkeit von Zeit und Ort, von veränderlichen und ſtets wechſelnden Größen erwieſen und ihre Unbedingtheit ausgeſchloſſen. Spinozas Philoſophie,* ſchließt er, *gleicht einem weithin glänzenden Leuchtturm, der allen Denkern, die nach ihm kamen, den Weg gewieſen hat, durch die dunklen Wellen der Metaphyſik; aber der Leuchtturm iſt kein Hafen; an mehr als einem Feuer vorbei führt der Weg zum Hafen, der in weiter, vielleicht nie erreichbarer Ferne liegt.*

Hat damit, fragt er in andrem Zuſammenhang des handſchriftlichen Nachlaſſes, *die Lehre von der Einen allumfaſſenden Subſtanz ihre Bedeutung für unſer Denken, ihre Geltung verloren?* Und er antwortet: *Mit nichten. Gerade die Erſchütterung des mittelalterlichen Subſtanzbegriffs hat die Berechtigung der ſpinoziſchen Lehre erwieſen. Eine Einzelſubſtanz iſt nichts abgetrennt von den Accidenzien, iſt nur der Zuſammenhang ihrer Eigenſchaften — das wiſſen wir ſeit Locke und Hume. Eine endliche Subſtanz iſt nichts als die von uns gedachte Einheit der Erſcheinungen — das nehmen wir mit Kant an. Alle Einzelſubſtanz iſt das, was ſie iſt, nur durch ihren Zuſammenhang mit anderen — das hat uns Lotze gelehrt. Ein Einzelatom wäre für unſere Erkenntnis ein Nichts — erklärt Lipps. Und das gilt ebenſoſehr für die Welt der körperlichen und der geiſtigen Subſtanzen. Auch die Wirkungen der Einzelſubſtanzen aufeinander ſind nicht denkbar, wenn wir dieſe voneinander und vom ganzen unabhängig machen. So drängt alles auf die Lehre Spinozas hin, daß nur die alles Einzelne, Endliche, Getheilte umfaſſende Einheit als wahre, einzige, göttliche Subſtanz zu faſſen iſt, ob wir die endlichen Dinge mit Spinoza modi, mit Lipps relative Subſtanzen, mit Lotze Theile der Subſtanz nennen.*

Doch wie weit immer Freudenthal dem Denken Spinozas Einfluß auf das eigene Denken verſtattet haben mag, in jedem Falle

hat er die Philoſophie Spinozas ſehr ernſt genommen. Das zeigt jede Seite ſeines handſchriftlichen Nachlaſſes, wo er unermüdlich, in immer neuen Faſſungen und Umfaſſungen um die beſte Darſtellungsform der ſpinozaniſchen Gedanken ringt. An ſeiner Darſtellung der Lehre Spinozas hat er unabläſſig gearbeitet, bis ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm. Jeder, der um eine Geſamtanſchauung der ſpinozaniſchen Philoſophie ſich müht, weiß, wie ihre Problemverſchlingung das Denken nie zum Ende kommen läßt, wie in dieſer grandioſen Syntheſe des Barock bald dieſes, bald jenes Motiv der Renaiſſance, des jüdiſchen und chriſtlichen Mittelalters, der Antike erſcheint, ſein Eigenrecht fordernd und doch nur aus der Conception des Ganzen heraus zu ſeinem Rechte kommend. Wer es wagte, ohne die genaueſte Kenntnis der Weltphiloſophie dieſes Syſtem darzuſtellen, würde nur ein dürres Inventar beziehungsloſer und unverſtandener Begriffe liefern. Dem ernſten Hiſtoriker macht es gerade ſein Verantwortungsgefühl ſo ſchwer, gegenüber dem Syſtem Spinozas zu einem Abſchluß zu kommen. So iſt Freudenthals *Lehre Spinozas*, der zweite Band des Geſamtwerkes, unvollendet geblieben. Innerlich war er längſt vollendet, wenn ihm auch die letzte Zuſammenfaſſung fehlte. In Freudenthals Nachlaß fanden ſich umfaſſende Manuſcripte zum zweiten Bande, die dem Schreiber dieſer Zeilen von den Erben anvertraut wurden. Unter dieſen Manuſcripten bildet eine zuſammenhängende Darſtellung der Lehre Spinozas das Gerüſte, dem all die Bauſteine einzufügen ſind, die Freudenthal ſchon zugerichtet hinterlaſſen hat. Seine Reproduction der *Korte Verhandeling* und des *Tractatus Theologico-Politicus* lagen druckfertig vor, als er ſtarb. Seine Unterſuchung über die *Cogitata Metaphyſica*, die der Ausgang der neuen Erkenntnis über *Spinoza und die Scholaſtik* geworden war, hat er mit wichtigen handſchriftlichen Zuſätzen verſehen. Das Capitel über den pſychophyſiſchen Parallelismus hat er ſelbſt gleichſam als Vorprobe der Öffentlichkeit übergeben[1]. Eine techniſche Schwierigkeit ſtand der Erſchließung des Freudenthalſchen Nachlaſſes entgegen: daß alle dieſe Manuſcripte, ſoweit ſie nicht ſchon für den Druck niederge-

[1] In *Archiv für die geſamte Pſychologie*, IX. Band, 1907.

ſchrieben waren, zum großen Teile in Stenographie-Schrift geſchrieben ſind und zwar in einer älteren Schrift, deren Kenntnis heute faſt ganz verſchwunden iſt. Aber auch dieſe Schwierigkeit hat ſich beheben laſſen, indem ſich eine ausgezeichnete Forſcherin, Frau Ida Lublinski, mit ſicherem philoſophiſchen Verſtändnis und nicht ermüdender Geduld in dieſe Convolute hineinlas und ſie in Schreibſchrift übertrug, und ſo darf damit gerechnet werden, daß jetzt der zweite Band des Freudenthalſchen Werkes, von mir bearbeitet, der Öffentlichkeit übergeben wird, zugleich — ſo darf man hoffen — mit dem Neudruck des inzwiſchen vergriffenen erſten Bandes. Iſt auch Freudenthal die letzte Zuſammenfaſſung des von ihm Geſammelten und Gedachten nicht vergönnt geweſen, ſo wird auch aus dieſem Teile klar und rein ſein Geiſt ſprechen, ohne Umformung und Umdeutung durch fremden Sinn, und, was keine andre Forſcherarbeit erſetzen kann, wird einer von neuem Spinoza-Intereſſe erfüllten Welt zu eigen werden, die Erfaſſung dieſer Philoſophie im Denken eines vom Theismus des Judentums kommenden, durch den Idealismus der kantiſchen Philoſophie hindurchgegangenen Mannes, dem Gerechtigkeit der Sinn aller Geſchichtſchreibung war.

Das Spinoza-Werk Freudenthals wird das Denkmal ſeines Weſens ſein, und was von ſeinem Schöpfer berichtet wird, beſtätigt nur, was der mit ihm Vertraute von dort her weiß. Der Bericht eines ihm Naheſtehenden mag die Züge dieſes Weſens zuſammenfaſſen: *Er iſt durch und durch ein Menſch aus eigner Kraft geweſen. Was er erreicht hat, hat er durch ſich erreicht. Sein Wahlſpruch war: Der Weg des Lebens führt den Denkenden aufwärts. Man ſollte meinen, wer ſolchen Lebensweg genommen, der hätte auf ihn mit berechtigtem Selbſtbewußtſein zurückgeblickt. Davon iſt bei ihm keine Rede geweſen. Er war und blieb unendlich beſcheiden. Überaus kritiſch gegen ſich ſelbſt, nicht leicht befriedigt von Faſſung und Inhalt ſeiner Veröffentlichungen wie ſeiner Vorleſungen, feilte er an ihnen, bis ſie die höchſte Form mit dem reifſten Inhalt verbanden. Schmeichelei fand ihn unzugänglich, aber ehrliche Anerkennung machte ihm Freude. Dabei iſt er, beſonders gegen Ende ſeines Lebens, über vieles in ihm*

hinweggewesen. Vergleicht man das aus dieser Zeit stammende Bild mit den früheren, so ist an die Stelle des frischen, mannesmutigen Blickes eine Spur von Entsagung getreten. Aber es war die Entsagung dessen, der sich auf die inneren Werte des Lebens zurückzog, Weib und Kinder und seine Arbeit, der er bis zum Letzten an Kraft, das in ihm war, treu geblieben ist. Streng wie im Berufe ist er gegen sich auch im Lebensgenusse geblieben. Wie gegen sich selbst, so ist er auch gegen andere streng gewesen. Aber jeder, der ihn etwa als strengen Examinator bezeichnete, hat hinzugesetzt, daß er von unbestechlicher Gerechtigkeit und Unbefangenheit des Urteils gewesen sei. Den Besten seiner Berufsgenossen ist er ein treuer und von ihnen hochgeschätzter Freund gewesen. Bemerkenswert ist es auch, daß diese Hochschätzung, ja Verehrung ihm auch von Männern zuteil wurde, die solche Empfindungen anderen seines Glaubens durchaus versagten. Er war von hohem Wuchse, schlank, bis in sein Alter von aufrechter Haltung. Seine Züge waren auffallend fein, seine Bewegungen voll Gleichmaß und Ruhe. Er sprach — auch in der Vorlesung — mit einer nicht lauten, dafür aber umso wohllautenderen Stimme. Im Verkehr war er heiter und liebenswürdig und ungewöhnlich unterhaltsam. Er war außerordentlich vielseitig veranlagt. Er hat in jüngeren Jahren vortrefflich gezeichnet und von Musik bei seinem Gehör mehr verstanden als üblich. Er war aber auch ein vorzüglicher Verwaltungsmann. Vertreter der reinsten, nämlich der philosophischen Theorie, stand er mitten im Leben und besaß schärfsten Blick für das praktisch Wesentliche und praktisch Erforderliche. Dabei wurde er durch ein gewaltiges Gedächtnis unterstützt. Was er einmal gelesen hatte, das beherrschte er. Und es wurde in ihm nicht zum Massenwissen. Er selbst drückte sich so aus, daß er imstande sei, sein Gedächtnis auszuschütten, d. h. er schied das Unwesentliche alsbald aus und beschränkte sich auf die Festhaltung des Erheblichen. Das aber beherrschte er bis an sein Lebensende. Diese Fähigkeit ist nicht nur dem Menschen zugute gekommen, sondern natürlich in erster Linie dem Lehrer und Gelehrten. Auch als Lehrer ist er außerordentlich erfolgreich gewesen. Einer seiner Schüler kennzeichnet seine Lehrtätigkeit mit den Worten: Er verstand zu vereinfachen, ohne zu verflachen. In der Tat besaß er

eine ſtarke Fähigkeit, die ſchwierigen Probleme der Philoſophie in der Tiefe anzupacken, ohne dabei ſeinen Hörern in der Sache ſelbſt irgend welche Zugeſtändniſſe zu machen, durch größte Klarheit und ebenſo anregende wie ſchlichte Form aber gleichzeitig ihr Verſtändnis zu wecken und ihre Anteilnahme zu erhalten.

Es iſt die Überzeugung des Spinozismus, daß die Ewigkeit des individuellen Geiſtes allein im Teilhaben an den Ideen liege. Wie wenig andere unter ſeinen Zeitgenoſſen hat Freudenthal um die Einſicht der ſpinozaniſchen Philoſophie gerungen, wie wenige dazu beigetragen, der ewigen Idee Spinozas die Realität der eigenen Zeit zu verleihen. Und darin liegt ſein Teil an der Idee *Spinoza*.

FRANKFURT A. M. CARL GEBHARDT.

SPINOZA UND KUNO FISCHER.

Kuno Fiſcher gehört zu den Männern, in deren geiſtigem Schaffen Spinoza jederzeit eine beherrſchende Stellung eingenommen hat: ein langes Leben hindurch hat er ihm die frühzeitig bekundete Verehrung unwandelbar bewahrt. Darin läge nichts ſonderlich Bemerkenswertes, da er dieſe Stellung weſentlich mit den hervorragenden Spinozaforſchern älterer und neuerer Zeit teilt. Aber zweierlei hebt ihn aus ihrer Reihe eigentümlich heraus, ein ſachliches und ein ganz perſönliches Moment. Dieſer überzeugte Verfechter der Größe Spinozas ſtand mit ſeinen eigenen Grundanſchauungen auf dem Boden der deutſchen Tranſzendentalphiloſophie und ſah ſich ſo mit vollem Bewußtſein der Aufgabe gegenüber, trotz des ſyſtematiſchen Gegenſatzes den Ewigkeitswert der ſpinoziſtiſchen Gedankenwelt in ſeiner vollen Tiefe zu erweiſen. Während zudem bei allen anderen das Verhältnis zu Spinoza nur für ihr Denken beſtimmend wurde, hat es bei Kuno Fiſcher auch in ſein Lebensſchickſal verhängnisvoll eingegriffen.

Die Verflechtung beider Faktoren begegnet uns ſogleich am Anfange ſeiner wiſſenſchaftlichen Laufbahn. Als der junge Dozent im November 1850 in Heidelberg ſeine Vorleſungen begann, bildete die Würdigung Spinozas ihren Höhepunkt: in ſolchem Lichte erſchien ſie noch dem Greiſe, der im Sommer 1905 auf ſeinem letzten Krankenlager die Grundzüge einer Autobiographie diktierte und hier dem ſachgetreuen Bericht über die warme Empfänglichkeit der ſtändig angewachſenen Studentenſchar die Erinnerung beifügte: *Als ich den Spinoza ſchloß, erlebte ich eine unerwartete Ovation von ſeiten der Zuhörer im Februar 1851.* Eine nähere Erläuterung dieſes tiefgehenden Eindrucks beſitzen wir u. a. aus der Feder eines nachmals zu philoſophiſchem Anſehen gelangten Teilnehmers, Wilhelm Diltheys: er hat um die Jahrhundertwende eine anſchauliche Schilderung gegeben von dem *tiefen inneren Gemütsverhältnis* ſeines Lehrers zu dem von ihm ſo hinreißend belebten Syſtem. *Denen, welche ihn in Heidelberg gehört haben,* ſagt er, *wird der Enthuſiasmus dieſes kraftvollen*

Geiſtes für einen echt philoſophiſchen Monismus, wie Spinoza und Hegel ihn vertreten haben, die zündende Kraft, die hiervon auf die Zuhörer ausging, unvergeßlich ſein. Sie hat dem Werke, das er damals begann, etwas von dem einheitlichen Charakter eines Kunſtwerks mitgeteilt. Der Zuſammenhang der Entwicklung von Spinoza zu Hegel, in welchem er ſo lebte, wird nie wieder mit einem ſolchen Herzensanteil, einer ſolchen logiſchen Energie, die ihn von Glied zu Glied auseinanderlegt, dargeſtellt werden, Ja, Dilthey bekennt in einem ſpäteren Briefe, daß er der damaligen Vorleſung *die entſcheidende Einwirkung* danke, die ihn ſelber beſtimmte, ſich der Philoſophie zu widmen. Damit ſtimmt ein Bekenntnis nach Kuno Fiſchers Tode, das von einem der nachmals führenden Männer der hiſtoriſch-kritiſchen Theologie, *H. J. Holtzmann*, herrührt, ſchlagend überein: *Ganz wohl erinnere ich mich noch des fabelhaften Aufſehens und gewaltigen Eindrucks, welchen das Auftreten dieſes jüngſten Dozenten an der damaligen Univerſität machte. Wir waren verblüfft, als ſähen wir ein Phänomen, hörten wir ein Orakel . . . Als ich 1858 ſelbſt Dozent wurde und über Schleiermacher las, erinnerte ich mich wieder der Vorträge über Spinoza und bemerkte zu meiner eigenen Verwunderung, wie tief und nachhaltig die eine Zeitlang von Sand bedeckten Spuren aus meiner erſten Studentenzeit ſich erweiſen ſollten. Dafür bin ich meinem einſtigen Lehrer und ſpäteren Kollegen zeitlebens zu tiefſtem Dank verpflichtet.* Das ſind zwei aus der Reihe der vielen intereſſanten Zeugniſſe über die glänzende Eröffnung von Fiſchers akademiſchem und literariſchem Wirken.

Der ungewöhnliche Erfolg ſollte freilich ein deſto trüberes Nachſpiel finden in der berüchtigten Anklage wegen *Pantheismus*, die ziemlich bald gegen ſeinen Träger erhoben wurde und dieſen im Juli 1853 ſein Lehramt koſtete. So trat der merkwürdige Fall ein, daß der edle Wahrheitsſucher der Vergangenheit nach zwei Jahrhunderten bei einem begeiſterten Ergründer ſeiner Lehre ein Ketzergericht hervorrief, darin ſein eigenes Erlebnis ſich in beſcheidenerem Maßſtabe zu wiederholen ſchien. Genau ſo faßte Arthur Schopenhauer, deſſen geſchichtsfeindlicher Anlage die ob-

jektive Anerkennung eines anders gearteten Denkens unverſtändlich und empörend war, den Vorgang auf: *Spinoza hegelianiſiert und mit dem kraſſeſten Köhlerglauben an Spinoza als eigene feſteſte Überzeugung vorgetragen. Das Miniſterium in Baden hat Recht getan dem Menſchen das Handwerk zu legen. Er ſteht da als der letzte Hegelianer und Märtyrer ſeiner Urteilsloſigkeit.* Würdig ſeines großen Vorbildes verhielt ſich Fiſcher ſelbſt gegenüber der über ihn verhängten Verfolgung: es entſprach durchaus der Geſinnung Spinozas, wenn er, obwohl durch die Zerſtörung ſeines Lehrberufs im Innerſten getroffen, jede ſentimental-pathetiſche Ausmünzung ſeines Unglücks von ſich wies, dagegen in den ſchneidigen Streitſchriften gegen ſeinen Denunzianten treffende Worte der Mißachtung fand *für den ſehr perſönlichen Kitzel der ſogenannten Religiöſen, um jeden Preis Ketzer machen zu wollen, und den ſehr gewöhnlichen Kitzel ſogenannter Philoſophen, um jeden Preis Ketzer ſein zu wollen.* Wie ein geiſtreiches Epigramm mutet es an, daß er dann bei der Veröffentlichung der Vorträge gleichſam dem Philoſophen ſelbſt die Kritik der Maßregel in den Mund legte — einfach indem er jene lapidaren Sätze aus dem Briefe Spinozas anläßlich ſeiner Heidelberger Berufung, die den Verdrehungs- und Verdammungsgeiſt gewiſſer Eiferer ſo ſchlagend kennzeichnen, an der Stelle ihrer Erwähnung durch Sperrdruck hervorhob. Als er 1886 zur fünften Säkularfeier der Univerſität die Feſtrede in der Heiliggeiſtkirche zu halten hatte, hat er es ſich nicht nehmen laſſen, ausdrücklich die Anwendung des *Grundſatzes der religiöſen Toleranz* auf die Lehrverfaſſung durch den hochgeſinnten Kurfürſten Karl Ludwig und den *kühnen Entſchluß* zu rühmen, den dieſer in dem Anerbieten eines Heidelberger Lehrſtuhls für Spinoza betätigt habe. Noch in ſpäter Zeit wirkte es überaus eindrucksvoll, mit welcher Wärme Kuno Fiſcher, längſt im Triumph auf das ihm ehedem entriſſene Katheder zurückgekehrt und von nun an ein Menſchenalter hindurch in der Verkündung von Spinozas Ruhm nicht gehindert, gerade über die Heidelberger Epiſode in deſſen Leben ſprach: nachhaltig kam bei ihm die Genugtuung zum Ausdruck, nach ſo manchen Erſchwerungen in Heidel-

berg endgültig eine Stätte echten Verſtändniſſes für ſeine Lehre geſchaffen zu haben.

Die liebevolle Eindringlichkeit, womit Fiſcher den Spinozismus behandelte, würde ſich ſchon aus dem engen Zuſammenhange ſeines Lebenswerkes mit dem Grundgefühl der großen deutſchen Geiſtesepoche erklären, zu der ſeine Geſchichtsſchreibung unmittelbar fortzuſchreiten im Begriffe war. *Der menſchliche Geiſt* — wir wählen die unparteiiſche Formulierung von Ernſt Renan —, *der gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts, beſonders in Deutſchland, zu einer freieren Philoſophie gelangt war, erkannte in Spinoza den Vorläufer eines neuen Evangeliums.* Die Stadien der Wiedererweckung Spinozas von Leſſing und Goethe bis Schleiermacher und Hegel ſtanden wegweiſend vor Fiſchers Blick, ſo daß ihm ſeine eigene Arbeit als reife Frucht der neuen Spinoza-Bewegung erſchien, gewiſſermaßen als ihr Schlußakt vermittelſt der philoſophiehiſtoriſchen Beſiegelung des Geſamtergebniſſes. Mit Bezug auf die verwandte Aufgabe bei Kant und Hegel hat Fiſcher ſelber rückblickend ſeine Abſicht als erſtmalige *reſuſcitatio* eines der weltkundigen Syſteme bezeichnet: ſo ſchrieb er mir in einem Briefe vom Februar 1900. Selbſt die Fehlgriffe einer befangenen Vergangenheit fügten ſich ihm dem hiſtoriſchen Bilde ſinnvoll ein: gerade die bahnbrechenden, vorauseilenden Geiſter müßten der Welt zeitweilig verborgen bleiben, bis die Stunde für ihre wahre Würdigung gekommen ſei, das geſchichtliche Denken bedürfe dieſer Umwege und dieſes Abſtandes von den wahrhaft produktiven, zeitlos gültigen Leiſtungen. Von hier aus gewinnt er vollends die Grundſtimmung für ſeine ſchöne und klare Zeichnung der geiſtigen Triebfedern eines Zeitalters, deſſen eigenem ſchöpferiſchen Drange die wahlverwandten Geſtalten der Jahrhunderte ſich willig erſchloſſen, das insbeſondere bei der neuerwachten Sehnſucht nach dem All-Einen das Weltbild Spinozas als beglückendes *Labſal* willkommen hieß. Geiſtvoll charakteriſiert er die Gleichheit der ſeeliſchen Motive, die der Einwirkung Shakeſpeares einerſeits und Spinozas anderſeits auf das neue Geſchlecht zugrunde lagen. Und ſo läßt er denn die Großen der deutſchen Dichtung und

Philoſophie an uns vorüberziehen in ihrer Berührung mit der Welt- und Lebensanſchauung des aus langer Vergeſſenheit erſtandenen Denkers, bei einem jeden Art und Grad der inneren Verwandtſchaft darlegend, ſodaß neben den gemeinſamen Zügen auch entſcheidende Unterſchiede unverwiſcht hervortreten. Das zur vermeintlichen Ehre Spinozas nicht ſelten gewählte Verfahren, die Stellung etwa eines Goethe oder eines Schleiermacher als vollinhaltliche Übernahme ſeiner Ideen zu ſchildern, wird ja ſicherlich der machtvollen Eigenart des Philoſophen ebenſowenig gerecht wie der originalen Geiſteskraft ſeiner Verehrer. Beruht doch der wahre Ruhmestitel Spinozas wie jeder weltgeſchichtlichen Erſcheinung nicht ſowohl in der unfreien Nachfolge ſchwärmeriſcher Anhänger als vielmehr in der zwingenden Anregung, die ihr Vermächtnis auf ſelbſtändige Naturen von ebenbürtigem geiſtigen Wuchs ausgeübt hat!

Durch ſeine ihrem Gegenſtande ſo ganz gemäße kontemplative Einſtellung hat Fiſcher ſich von vornherein den erhöhten Standort objektiver Geſchichtsbetrachtung geſichert und braucht kein Mißverſtändnis zu befürchten, wenn er dem Syſtem als Jünger Kants mit freimütiger Kritik gegenübertritt. Mit der ihm eigenen Feinheit zeigt er unter ſeinem hiſtoriſchen Geſichtspunkte die gemeinſame Wurzel von bewundernder Verehrung und kritiſcher Überwindung auf: *In Leſſing gewann die Welt ſoviel Geiſtesmut, um dieſen kühnen Begriffen furchtlos ins Auge zu ſchauen, in Kant erreichte ſie die Denkkraft, um ſie durch höhere Begriffe zu beſiegen.* Es iſt hauptſächlich die naturaliſtiſche Grundlage aller vorkantiſchen Philoſophie, die Fiſcher erſchüttert ſieht durch jene Aufdeckung der unſerer Erkenntnis voraufgehenden Bedingungen, der zufolge anſtelle einer gegebenen Weltordnung das ſchöpferiſche Walten der Vernunft tritt. Wäre der Menſch nur ein Ding unter Dingen, ſein Geiſt ein beſchränkter Modus, ſo könnte er niemals Subjekt der Erkenntnis werden, ſo wäre der Spinozismus als Philoſophie unmöglich, denn mit dem Begriffe der Subſtanz ſtreite ihre Erkennbarkeit durch das menſchliche Denken. Weil Kant als erſter dieſe bahnbrechende Einſicht gehabt und begründet

hat, legt Fiſcher ein- für allemal das rückhaltloſe Bekenntnis zum tranſzendentalen Standpunkt ab.

Danach wäre Spinoza alſo eine erhabene Geſtalt im Pantheon der Vorzeit, aber bei aller Genialität ohne fortwirkende Bedeutung für die Aufgaben einer über ihn hinausgeſchrittenen Gedankenwelt? In der Tat haben ſich oft genug kritiziſtiſch geſinnte Beurteiler in dieſer Weiſe ausgeſprochen. Erſt im Vergleich mit ihnen kommt die Überlegenheit von Fiſchers Geſchichtsbetrachtung völlig zur Geltung: in dieſer entfaltet ſich eine Stufenfolge von Geſichtspunkten, deren jeder ein immer helleres Licht auf die nie veraltenden Rechtsanſprüche der univerſalen Syſteme wirft. Maßgebend iſt ihm hier wie ſonſt die erleuchtende Grundanſicht Hegels, der die Geſchichte der Philoſophie nicht als ein Aggregat fertiger Löſungen, ſondern als planvoll fortſchreitende Entwicklung des Willens zur Wahrheit gilt, ſo daß die verſchiedenartigen Systeme als ebenſoviele Glieder einer wundervollen organiſchen Ordnung begriffen werden. Indem Fiſcher nun innerhalb der neueren Philoſophie die grundſätzliche Scheidung zwiſchen dogmatiſcher und kritiſcher Periode konſequent durchführt, wird ihm Spinoza zum eigentlichen *Brennpunkt* der erſteren, ſein Syſtem zum monumentalen Ausdruck ihres auf die Erklärung der Welt ohne Beziehung zum Menſchen gerichteten Bemühens — und der darin liegenden großartigen Einſeitigkeit: *Spinoza iſt das Genie der rein dogmatiſchen Philoſophie, die im Glauben an die Erkenntnis das Weſen der Dinge mit vollkommener Selbſtverleugnung betrachtet: wer will mit dem Genie darüber rechten, warum es dieſe Miſſion erfüllt und keine andere! Es gehorcht ſeinem Dämon ebenſogut in dem Philoſophen als in dem großen Poeten oder Geſetzgeber.* Nicht *wahr* und *falſch* können deshalb die Prädikate lauten, mit denen ſich welthiſtoriſch notwendigen Geiſtestaten beikommen läßt: die Geſchichte ſelbſt vollzieht hier das großzügige Gericht dergeſtalt, daß ſie die hinterlaſſenen Probleme der Folgezeit übergibt und für ihre Löſung neue heroiſche Kräfte auf den Schauplatz ruft. Nicht nur offenbaren ſich jetzt die Widerſprüche eines Weltſyſtems als ebenſoviele produktive Antriebe und fruchtbare Keime,

denen Fiſcher innerhalb der Lehre Spinozas nach mannigfachen Richtungen ſorgfältig nachſpürt — die Kerngedanken gehen nach Abſtreifung ihrer zeitlich bedingten Form als unentbehrliche Elemente in den Wahrheitsbeſitz der Nachwelt über und werden fortan zu tragenden Grundbegriffen im Geſamtbeſtande typiſcher Weltanſchauungen. Die Tragweite dieſer Wertung verſtärkt Fiſcher noch in doppelter Hinſicht: nach Hegels Vorgang hat er ſeinem Syſtem der Logik und Metaphyſik den ſpinoziſtiſchen Subſtanzbegriff als weſenhafte Kategorie organiſch eingefügt, und der prinzipiellen Bedeutung der philoſophiſchen Hauptſchöpfungen im Stile der ſpinoziſtiſchen gibt er den weiteren ſchwerwiegenden Sinn, daß ſie nicht allein ein bleibendes Wahrheitsmoment, ſondern überdies die entwicklungsgeſchichtliche Vorausſetzung für die Arbeit der nachkommenden führenden Denker bilden.

Zu dieſen allgemeinen hiſtoriſchen Leitgedanken tritt bei Spinoza für Fiſchers Empfinden natürlich noch der individuelle Zauber des Syſtems und ſeines Urhebers. Unter den Imponderabilien, die allen abſtrakt-logiſchen — berechtigten und unberechtigten — Einwendungen zum Trotz ſich jederzeit in ihrem vollen Gewicht behauptet haben, nimmt auch bei Kuno Fiſcher dieſer Faktor die erſte Stelle ein. Er wird nicht müde zu betonen, daß die große Aufgabe ſeines Zeitalters, zu deren Erfüllung er berufen war, in beſonderem Maße der Einheit des Denkers und des Menſchen bedurft habe: *Die Philoſophie will ein Meiſterſtück machen. In dieſem ſeltenen Augenblicke will ſie nicht bloß gelehrt und begriffen, ſie will zugleich gelebt und perſönlich dargeſtellt werden. Da findet ſie jenen einzigen Menſchen.* Hingebend verfolgt er die ſeeliſche Organiſation des Philoſophen in die Miſchung ihrer konſtituierenden Elemente und deren Ausprägung in ſeinen Gedankengängen hinein: ſtets bleibt ihm *Spinozas Philoſophie und Charakter eine beiſpielloſe und einzige Erſcheinung* in der Verbindung von Gemüt und Kopf, von unbeugſamer Geiſtes- und Willensſtärke, von tiefſinniger Vernunft und mathematiſcher Klarheit, von höchſter geiſtiger Erhebung und entſagungsvoller Selbſtbeſchränkung des Daſeins. Daß Fiſcher, zu deſſen auszeichnenden literariſchen

Eigenſchaften durchweg die einfühlende Vertiefung in das allerperſönlichſte Weſen ſeiner Geiſteshelden gehört, für Spinoza und ſeine Lehre von ganz beſonderer Wärme durchdrungen ſei, iſt von kritiſchen Stimmen des öfteren hervorgehoben worden, und er ſelber hat, von ſeinem Hauptwerk über Spinoza abgeſehen, auch ſonſt zu allen Zeiten ausdrücklich Zeugnis dafür abgelegt. In der feinſinnigen Vortragsreihe über Kant, die er 1860 der Erneuerung von deſſen Lehre vorausſchickt, bekennt er ſich zu der Trias Platon-Spinoza-Kant, inſofern als Maßſtab *die Sonderung der Wahrheit vom Irrtum* und die ſich in ihr auswirkende *Tiefe der philoſophiſchen Einſicht* zu gelten habe, mit der ſpeziellen Begründung hinſichtlich Spinozas: in ihm ſei *der Wahrheitsſinn mit der ihm ebenbürtigen Denkkraft am höchſten entwickelt* geweſen, *der Kraft, womit er vermocht hat, ſich der menſchlichen Einbildung mit allem, was ſie wähnt und wünſcht, zum Zwecke wahrer Erkenntnis zu entäußern.* Des Näheren hat er dieſes Urteil fünf Jahre ſpäter in einem Spinoza gewidmeten Vortrage ausgeführt, den er dann 1892 in der Geſamtausgabe ſeiner Kleineren Schriften abermals zum Abdruck brachte. Aus dem Jahre 1875 ſtammt eine anziehende Mitteilung des trefflichen Züricher Theologen A. E. Biedermann, wie er mit Fiſcher beim 300jährigen Jubiläum der Univerſität Leiden zuſammengetroffen ſei und auf der Heimfahrt die beiden Abgeſandten ihrer Hochſchulen das Andenken Spinozas durch allerhand vergebliche Nachforſchungen nach ſeinem Wohnhauſe zu ehren ſuchten. Dazu ſtimmt wunderhübſch eine faſt vorwurfsvoll klingende Bemerkung Fiſchers aus dem Jahre 1899 in ſeiner Biographie Hegels: dieſer habe auf einer niederländiſchen Reiſe *in Amſterdam beide Synagogen beſucht, ohne ſich der Schickſale Spinozas zu erinnern!*

Es darf wohl beſonders hervorgehoben werden, daß dieſe Begeiſterung Fiſchers für die Perſönlichkeit des Philoſophen ſich auch auf ſeine nichtphiloſophiſche Hörerſchaft ſtets mit elementarer Gewalt übertragen hat. In einem warmherzigen Nekrolog hat ein Hörer aus dem Sommer 1880, Juſtizrat Oscar Schubert in Stendal, eine verſtändnisvolle Schilderung gegeben, aus der einige Haupt-

ſätze als ergreifender Beleg für die Weite jener Wirkung hier Wiedergabe verdienen: *Der ganze Menſch wurde aufs höchſte intereſſiert, geſpannt, überraſcht und ſchließlich zu Bewunderung und Liebe für die in Frage ſtehende geiſtige Großtat hingeriſſen. Am bewunderungswürdigſten trat mir dies in dem Abſchnitt der Geſchichte der neueren Philoſophie entgegen, der von Spinoza handelte. Etwa drei Wochen lang behandelte Kuno Fiſcher dieſen großen Gegenſtand. War das Kolleg vorher ſchon voll, ſo wurde es, während Spinoza abgehandelt wurde, geradwegs überfüllt; ſogar die verfügbaren Stehplätze in den Gängen und an den Wänden waren von Zuhörern beſetzt, die mit der größten Spannung der Darſtellung der Lehre und des Lebens des Weiſen von Amſterdam folgten. Hier hatte Kuno Fiſcher wieder eine große Perſönlichkeit, bei der Leben und Lehre zu vollkommener Einheit verſchmolzen war. Hier feierte ſeine Kunſt der pſychologiſchen Entwicklung, der Entdeckung und Durchführung des ſpringenden Punktes der Lehre die größten Triumphe . . . Die Eindrücke, die der empfängliche Zuhörer hier empfing, waren unvergeßlich und wurden zu Heiligtümern des Lebens. Kuno Fiſcher ſtand beinahe nicht mehr als Lehrer, ſondern als Prieſter vor einem, als der gottbegnadete Mittelsmann, der das Große und Herrliche in der Welt des Geiſtes mit wahrhaft prieſterlicher Weihe und Kraft den wiſſensdurſtigen Jünglingen übermittelte. Sein Andenken ſei geſegnet!*

Aus dem Zuſammenwirken ſo intenſiven perſönlichen Intereſſes mit philoſophiſch-hiſtoriſcher Meiſterſchaft mußte naturgemäß ein Werk hervorgehen, das unter den Darſtellungen der ſpinoziſtiſchen Philoſophie ſtets einen erſten Rang behaupten wird. Bei einem Forſcher, der die angreifbaren Seiten ihrer Grundlegung wie ihrer Ausführung unbefangen ins Auge faßte, lag die Gefahr einer Schädigung des impoſanten Geſamteindrucks von Spinozas Konzeption durch die unwillkürlich mitſchwingenden prinzipiellen Bedenken nahe genug. Dieſe Klippe hat Fiſcher glücklich vermieden durch ſeine unerreichte Gabe völliger Verſetzung in ein gedankliches Gefüge bis in ſeine letzten Verzweigungen. Er erklärt, zu Spinozas Anſichten ſich verhalten zu wollen wie dieſer ſelbſt

zu den Dingen, sie darzustellen nicht wie sie für uns, sondern wie sie an sich selbst sind; vom amor intellectualis zu seinem Objekt erfüllt drängt sich ihm diese Haltung von selber auf *einem Meisterwerke gegenüber, das in eminenter Weise gesetzmäßige Bildung und großartige Eigentümlichkeit vereinigt.* Nichts konnte ihn im Grunde mehr ehren als das charakteristische Mißverständnis Schopenhauers: *Kein Katholik glaubt so fest und blind ans Evangelium, wie er an die deliramenta Spinozae.* Der feindliche Scharfblick hat ganz richtig herausgefunden, wie restlos der Zusammenhang der entscheidenden Begriffe aus dem Geiste des Autors selbst entwickelt war, mit so eherner Geschlossenheit, daß zunächst kein schwacher Punkt, keine Lücke, kein innerer Widerspruch sichtbar wurde. Wie ein wunschlos in sich ruhendes Gebilde reiner Kunst steht bei Fischer zuerst das System vor uns, ein einheitliches Ganzes mit einer Fülle feiner und feinster Einzelzüge: *Der Gedanke,* sagt gelegentlich Fischer selbst, *breitet sich hier aus wie das Licht im Universum.* Ja, die unzweifelhafte Einseitigkeit, die ihn bei der vielumstrittenen Frage nach der Genesis des Systems an der ausschließlichen Beeinflussung Spinozas durch Descartes hat festhalten lassen, hat ihre letzte Wurzel in dieser Bewunderung der überwältigenden Eigenart seines Heros: nur der große Bahnbrecher des modernen Denkens selber erschien ihm würdig, nicht allein Vorgänger, sondern auch Lehrer eines so selbständigen Meisterschülers zu heißen. Eben seine leitende Überzeugung, daß in Spinoza der Genius des rationalistischen Zeitalters zu klassischer Verkörperung und Vollendung gelangt sei, ermöglicht ihm, die mächtige Energie des Aufbaus an dem Einklang aller wesentlichen Elemente aufzuzeigen: an der Übereinstimmung der Strenge der Form mit der Durchsichtigkeit des Inhalts, des Substanzprinzips mit der mathematischen Methode, wiederum der Methode mit der Gott als ewige Ordnung erfassenden Weltanschauung. Wenn Fischer hierbei nachdrücklich die Klarheit und Kraft preist, durch die Spinoza alle ähnlich auf den Einheitsgedanken gegründeten Systeme ausnahmslos weit übertroffen habe, so ist es gleichzeitig nicht sein geringstes Verdienst, wie einleuch-

tend er das Ungenügende des bloßen Ausdrucks *Pantheismus* ablehnt und erſt aus den genaueren Beſtimmungen, ſpeziell der zentralen Wichtigkeit des Kauſalitätsgedankens, die entſcheidende Originalität des ſpinoziſtiſchen Weltbildes ableitet. Schon in der erſten Auflage ſeines Buches hat er den ganzen Komplex der hier entſpringenden Probleme lebendig-eingehend analyſiert, unter Abweiſung von mancherlei Mißverſtändniſſen, wie ſie vornehmlich die Verwechslung mit verwandten Richtungen nach ſich zog, und ſelbſt bemerkenswerte Beiträge zur Erhellung ſchwieriger Punkte geliefert. Namentlich ſeine dynamiſche Interpretation der Attributentheorie, eine Art wiſſenſchaftlicher Herausſchälung des bedeutſamen Kerns von Goethes lebensvoller Intuition, hat der vielfach umſtrittenen Frage zwar nicht die letzte, einwandfreie Beantwortung, aber doch eine nicht mehr fortzudenkende fruchtbare Förderung gebracht, ſodaß man ſeitdem in der Diskuſſion durchgehends ihren Spuren begegnen wird; übrigens hat ſie in der neueſten Spinoza-Literatur wieder unabhängig von mehreren Seiten Vertretung gefunden, und Recht behalten hat Fiſcher jedenfalls mit ſeinem Widerſpruch gegen manche verfehlte Hypotheſe, zumal gegen die verlockende ſubjektiviſtiſche Annahme, wie ſie ſein verdienter Vorgänger J. Ed. Erdmann vertreten hatte. Dieſer ſelbſt erklärte ſich zwar durch Fiſchers Gegengründe nicht für überzeugt, nahm aber andre ſeiner Berichtigungen, z. B. die *ſehr lichtvolle* Erörterung der idea mentis, mit lebhaftem Dank an und rühmte neidlos *die glänzende, in vielen Partien bewundernswerte Reproduktion des Syſtems* durch den jüngeren Mitbewerber. Gerade angeſichts der Abweichung in einem Hauptpunkte ſpiegelte dieſe Anerkennung von berufener Seite, eine unter vielen, den durchſchlagenden Eindruck von Fiſchers Leiſtung, die ſeitdem in der ſtattlichen Zahl ihrer Auflagen den erſten Wurf zunehmend zu vertiefen beſtrebt war, bei ihrem Erſcheinen auf dem Forum der Wiſſenſchaft getreu wieder.

Anſchließend hat das reizvolle Thema der Nachwirkung Spinozas unſeren Hiſtoriker beſchäftigt: ſie berückſichtigt er fortlaufend in den allmählich nachgefolgten Bänden, die der Darſtellung der

großen Philoſophen von Leibniz bis Hegel gewidmet ſind. Was er im Vorblick auf die Schickſale des Spinozismus als Tatſache der Wiedererweckung zu verzeichnen hatte, das wird nunmehr auf die Stufe ſyſtematiſcher Unterſuchung erhoben. Fiſcher zeigt, wie dieſe gewaltige Bewegung aus wohlbegreiflichen Gründen zunächſt in ſteigender Entfernung von Spinoza vor ſich ging, um ſich ihm dann auf erhöhter Grundlage in ſteigendem Maße wieder zu nähern. Auch da, wo er neue Gedankenmaſſen von grundverſchiedenem Charakter betrachtet, läßt er nirgends die Anknüpfung an ſpinoziſtiſche Begriffe außer Acht, ſei es, daß dieſe die ſpäteren Entdeckungen halbverhüllt einſchließen, ſei es daß ſie durch ſchroff beſchränkende Abgrenzung den Weg zu ergänzender Umbildung und fundamentaler Neubildung wieſen. In dieſes Licht rückt er ſogleich das Individualitätsprinzip bei Leibniz, ſodann die Stellung Jacobis, auf deſſen eigene Fingerzeige er ſich in dieſem Falle bei der Schilderung des geſchichtlichen Zuſammenhanges berufen konnte. Wo der poetiſche Spinozismus als Übergang zum philoſophiſchen Spinozismus in Betracht kommt, findet Kuno Fiſcher der Literarhiſtoriker erwünſchten Anlaß, die verbindenden Linien von ſeinen monographiſchen Arbeiten über unſere großen Dichter zu den entſprechenden Abſchnitten ſeines großen Geſchichtswerkes zu ziehen. Wohl den auffallendſten Beleg für die Miſchung negativer und poſitiver Einflüſſe, wie ſie gleichermaßen von Spinozas Lehre ausgingen, bietet die Philoſophie Fichtes in ihren verſchiedenen Perioden: die in der Auseinanderſetzung mit ſeinem großen Antipoden ausgeſprochene Prophezeiung, jedes Hinausſchreiten über das Ich führe notwendig zum Spinozismus, ſollte ſich nachmals an ihm ſelber erfüllen. Das Stück Spinoza in Fichtes ſpäterer Gotteslehre hat Fiſcher klar ausgeſchieden, um ſchließlich bei der vollbewußten Wiederaufnahme Spinozas durch die Identitätslehre von den jüngſten Teilen ſeines Geſchichtswerkes vielſagend auf den älteſten zurückzugreifen. Bei Schelling galt es, die wechſelnden Phaſen ſeines Verhältniſſes zu Spinoza präzis zu verfolgen und zu erläutern, die ihn trotz aller Schwankungen und tiefgehenden Differenzen

doch im ganzen zum Hauptrepräſentanten des modernen Neoſpinozismus ſtempeln, der ja im weſentlichen als Integration der Kantiſchen Weltanſchauung durch Spinozas Grundgedanken, als der mehr oder minder geglückte Verſuch einer Verſchmelzung beider Lehren zu verſtehen iſt. Wenn auf Hegels Denken ſpinoziſtiſche Ideen nicht von gleich unmittelbarem Einfluſſe geweſen ſind, ſo hat er ſeinerſeits für die endgültige Einſicht in die Weltſtellung des Syſtems das Schwerwiegendſte getan. *Überhaupt iſt Spinoza*, heißt es bei ihm einmal, *ein ſolcher Höhepunkt in der modernen Philoſophie, daß man in der Tat ſagen kann: du haſt entweder den Spinozismus oder keine Philoſophie*. Wie ſolche Ausſprüche und andre, teils beſtätigende, teils weſentlich einſchränkende Urteile von Schelling und Hegel zu werten ſind, hat Fiſcher an den betreffenden Stellen überall umſichtig begründet. Daß erſt ſeit der Identitätsphiloſophie eine kongeniale Auffaſſung Spinozas möglich geworden ſei, mit dieſem Hinweiſe hatte er einſt ſeine früheſten Erörterungen begonnen; nächſt den beiden Meiſtern nannte er damals mit Anerkennung die Hegelianer Feuerbach und Erdmann, als deren ſinnesverwandten Fortſetzer er ſich ſelber fühlte. Hier lernen wir Kuno Fiſcher in der erſten Friſche ſeines Strebens kennen, getragen von dem Bewußtſein einer umfaſſenden Lebensaufgabe, deren Verwirklichung mit ſeinem Spinoza-Werk verheißungsvoll einſetzte; und wir begreifen aus dem Urſprunge dieſes Werkes, daß es in der Kette der Zeugniſſe für Spinozas übergeſchichtliche Größe ſelber ein lebendig fortſchreitendes Glied geworden und geblieben iſt.

München. H. Falkenheim.

WILLIAM HALE WHITE.

1831—1913.

Neither a complete life of W. Hale White, alſo known by his pſeudonym of Mark Rutherford, nor a critical appreciation of his works is here attempted. For ſuch a performance one would need the elbow-room of, perhaps, a good-ſized volume. Only a brief account of the man's career, and hardly more than a record of the appearance of his works, will be given. It did not ſeem neceſſary, for the preſent purpoſe, to cloſely connect the few facts of his life; while any attempt at reducing his thought to an organic unity may be thwarted by the preſence, apparent or real, of oppoſite tendencies, each fairly well developed. In his novels no leſs than in his eſſays and reflections Spinoza's meſſage is invoked. Spinoza's *Ethics* is the ſource of his inſpiration. Like his maſter Spinoza, White inculcaltes virtue as an end in itſelf. He lingers on the argument of the eternity of the mind. The doctrine of freedom and peace that follow on man's knowledge of his own powers and limitations pervades almoſt all his writings. His mind, it would ſeem, is unfettered and untrammeled. Thus, in *Notes on the Book of Job*, appended to *Mark Rutherford's Deliverance*, he characteriſtically ſays: *What we call morality is not a ſeparate ſcience. It is the ſcience by which a decree is made for the rain and a way for the lightning of the thunder.* But while the teachings of White the philoſopher are altogether unſubmiſſive to Chriſtian dogma, the ſympathies of White the Nonconformiſt are often found to be with Chriſtian ethics — an ethics moreover that is not entirely free from a certain Chriſtian-ſectarian coloring. For White never leaves us in doubt as to whether he is Anglican or Diſſenter.

* * *

William Hale White was born in Bedford on December 22, 1831, and died in March, 1913, at the advanced age of eighty-two. His father was William White, a printer and bookſeller in Bedford, a man, as we learn, of conſiderable ability and force of cha-

racter. *There was*, writes the ſon, *one endowment for which he was remarkable, the purity of the Engliſh he ſpoke and wrote*[1] — an endowment which, with added grace, delicacy, and ſubtlety as intereſt, was inherited by his ſon. Later William White obtained the poſition of Doorkeeper to the Houſe of Commons. He died in 1882, aged eighty-five. Hale White's paternal grandfather *was radical, and almoſt Republican*. His mother's maiden name was Chignell. He owed much to her brother's ſon, his ſenior by five years, who was being trained as an Independent miniſter. This couſin introduced White to Goethe. He alſo records his loving gratitude to an aunt (the wife of his uncle). *The ſurvival in my memory of her cakes, gingerbread, and kiſſes, has done me more good, moral good — if you have a fancy for this word — than ſermons or puniſhment*, declares the man of ſeventy-eight.

Young White left ſchool when he was between fourteen and fifteen. In 1848 he joined the Church at Bunyan Meeting, founded by the famous John Bunyan, whoſe life he later wrote (1904)[2]. Soon after his joining the Church, he was unanimously approved by the congregation as a candidate for the miniſtry. The inevitable *criſis* in the young man's life took place in 1851, when he was expelled from New College, London, on account of his views on Biblical inſpiration. A good deal of the actual facts of his life at this period and his religious difficulties he told in *The Early life of Mark Rutherford*, and, in a mixture of *Wahrheit* and *Dichtung*, in the *Autobiography of Mark Rutherford*.

[1] See *The Early Life of Mark Rutherford* (Oxford: Univerſity Preſs, 1913). White wrote theſe reminiſcences at the age of ſeventy-eight, *to pleaſe*, as he ſays, *two or three perſons related to me by affection*, and not for publication. Upon his death, however, his only daughter, to whom the notes were bequeathed, had them publiſhed. —— [2] It is eminently characteriſtic of Hale White, the lifelong ſtudent of Spinoza, to have alſo written a life of the author of *Pilgrim's Progreſs*, Spinoza's contemporary, but his oppoſite pole of truth and thought. In this connection it may be recalled that Benjamin Jowett, the Maſter of Balliol, in a ſermon preached in 1871, placed Spinoza by the ſide of Bunyan. See his *John Bunyan and Benedict Spinoza*, in *Sermons: Biographical* and *Miscellaneous* (New York or London, 1899), p. 44—64.

It is noteworthy that old White ſtood by his ſon during the criſis he even wrote and publiſhed a pamphlet in his defence — and that after the expulſion the Whites broke off all connection with Bunyan Meeting — and ultimately gave up going to any place of worſhip at all.

White, *knowing no craft, belonging to no religious body, and without ſocial or political intereſt*, was now adrift. He firſt engaged himſelf to a schoolmaſter. Shortly afterwards John Chapman, editor and proprietor of the *Weſtminſter Review*, to whom he applied for a poſition, teſted the young man's *hereſy* and found him tolerably fit for the propagandiſt and ſecretarial work. At Chapman's, White met George Eliot, who was ſub-editor of the paper. He was at the time a mere youth, awkward and ſhy; ſhe, then Miſs Marian Evans, and his ſenior by twelve years, was quite unknown to the world. She took, he relates, the kindeſt notice of him. Deſpite the partnerſhip offered him by Chapman, White left the *Weſtminſter Review* in 1854. He now ſpent much of his time in the Houſe of Commons, to which the ſon of the Doorkeeper had eaſy acceſs, liſtening to the ſpeeches and writing political letters for provincial papers. But the work of a newspaper correſpondent was not entirely to his liking, and the income derived therefrom was ſcanty enough. Finally, a friend obtained for him a clerkſhip in the Regiſtrar-General's office, where he remained for two or three years, and from where he was later transferred to the Admiralty — a poſt, no doubt, of much irkſome routine, but which was ultimately well remunerated, and from which, after his full term of office, he retired with a penſion.

White, we are told, was reſerved in manner and dignified in appearance, but nevertheleſs kind and modeſt. As husband and father he was affectionate. He paſſed by far the greater part of his life in the ſo-called Victorian age, and he knew many of its celebrities. When quite a young man, White, in the company of his father, viſited Carlyle — *an event amongſt the greateſt* in his life. He alſo met Ralph Waldo Emerſon when the latter

laſt viſited England. The author, we ſurmiſe, was rather ſenſitive to criticiſm. And it is perhaps characteriſtic of the political temper of the man that he was bitterly oppoſed to the South-African War.

* * *

White's life was thus quite uneventful from the point of view of incident and adventure, and his career wholly unſpectacular. But his thought-life was rich and variegated. *We are a part of what we worſhip*, ſays he ſomewhere. And Hale White worſhipped the things of the mind. All his life he was buſy with ſpiritual problems. He was a conſtant ſtudent of the Bible. His books abound in notes and reflections upon Biblical texts. The *heretical* ſtudent of divinity, of courſe, no longer regarded the Bible as a ſource of ſcientific or hiſtorical information; he reverenced it as a great treaſury of moral and religious truth. The works of W. Robertſon Smith were, as he ſaid, a *revelation* to him. The ſtudent of the Bible was alſo keenly intereſted in aſtronomy. His particular ſtudy, however, he gave to Wordsworth, Shakeſpeare, and Spinoza.

Wordsworth's influence was felt by White when ſtill a mere youth. To him he ascribes the modification of his religious belief. *It was Wordsworth*, ſays he, *and not German reſearch which cauſed my expulſion from New College* . . . For thoſe who *ſtudy Wordsworth and care for him it often becomes impoſſible* . . . *to be members of any orthodox religious community*. Elſewhere, and in a different connection, he writes: *When firſt I read Wordsworth I ſaw God in Nature. As I grew older I felt a difficulty in ſaying ſo much.*

There is alſo a record of the approximate date when White firſt read Spinoza. It was, we gather, during the great upheaval of beliefs in England, in the *fifties*: the time of doubt and heart-burnings created by the introduction of Biblical criticiſm into England. The intellectual atmoſphere was then further agitated by Lyell's discoveries in geology and their manifeſt bearing on

Biblical cosmogony. John Stuart Mill was in the zenith of his fame, and Spencer's philoſophy began to riſe above the horizon. It is not unlikely that George Eliot, herſelf a devoted ſtudent of Spinoza, introduced White to the Rijnsburg thinker. Or, perhaps, the coincidence in mental activity in this inſtance was, as is often the caſe, due to aſſociation. White, we know, ſaw much of her during the years 1852 to 1854. It was in 1854 that J. A. Froude's eſſay on Spinoza made its appearance in the *Weſtminſter Review*, with which both George Eliot and White were at the time connected, and in which H. G. Lewes' *Spinoza's Life and Works* had appeared eleven years before (1843). In his poſthumouſly publiſhed *Laſt Pages from a Journal* (Oxford, 1915), in the eſſay entitled *Revolution*, White refers to a ſaying of Spinoza with the ſtatement of having *firſt read* [it] *fifty years ago*. Again, in the Preface to the firſt edition of his tranſlation of the *Ethics* (1883), we read that the tranſlation *was completed more than twenty years ago, but at that time the intereſt in Spinoza was too ſlight to juſtify its publication.*

However, it is perhaps leſs important to know who introduced White to Spinoza than the fact that for well-nigh ſixty years he was a devoted ſtudent of the great thinker. The influence of the ſtudy of Spinoza upon White's life-theory is, indeed, discernible in almoſt all his writings. Not that the philoſophy which pervades theſe writings could be characterized as being ſtrongly intellectual. But Spinoza, deſpite his *abſtract* ſyſtem, always wielded an influence on contemplative natures who were otherwiſe disaffected to metaphyſics[2].

* * *

White was a man profoundly and conſciously intereſted in his growth, feelings, and thoughts. To every book he put the queſtion, *Wherein can it help me?*, a queſtion he alſo put to Spinoza in the Preface to his tranſlation of the *Ethics*. He did not ſtudy

[1] Could Spinoza wield the influence he does on modern lyrical poetry, the drama, and novel, were his thought of a purely intellectual caſt and nothing more? —

Spinoza as a ſyſtem, but as ſomething human that one muſt take into account in the problems of life. And White was not disappointed. In the lucid eſſay *Spinoza*, contained in his *Pages from a Journal* (London, 1901; ſecond edition 1910), he records: *Now that twenty years have paſſed ſince I began the ſtudy of Spinoza it is good to find that he ſtill holds his ground.* Alſo: *For my own part I muſt ſay that there is much in Spinoza which I cannot extend, and much which, if it can be extended, ſeems to involve contradiction. But I have alſo found his works productive beyond thoſe of almoſt any man I know of that acquiescentia mentis which enables us to live.* Elſewhere, in *Laſt Pages from a Journal*, in the ſection ſuperſcribed *Notes*, he remarks: *In reading Spinoza again I have often felt on the verge of ſome great discovery which was not fully completed. He saw further than any man I know but he cannot ſay diſtinctly what he ſees. He was hampered by terminology borrowed from Descartes and others, and alſo, I think, by difficulty of expreſſion.*

Spinoza's doctrine of the relationſhip between mind and body occupied a high rank with White. He often quotes, or refers to the particular propoſitions and ſayings in the *Ethics*. He alſo made it the theme of a ſpecial article publiſhed in the *International Journal of Ethics* (vol. 6, 1896, p. 515—518), in which he endeavors, not, he aſſures us, to ſolve the problem, but to remove ſome of the difficulties felt by ſtudents in reconciling thoſe propoſitions in the *Ethics* which appear to make the mind dependent on the body, with other propoſitions in which Spinoza maintains not only the power of the mind over the paſſions, but its immortality. Here, too, he ſtates that he did not pretend to have completely underſtood or explained this doctrine of Spinoza, or (in White's own language) the *creed* of Spinoza. *It is not my object to defend Spinoza's creed . . . but it is a fair reply to the charge of obſcurity that all religion in ſo far as it is ſpeculative is obſcure, and Spinoza's is not more ſo than the Chriſtian myſteries. Neither is it ſo obſcure as the popular notion as to ſoul and body, nor as many other concluſions of common ſenſe which are clear ſolely be-*

cauſe we have ſo often repeated them. To break down theſe concluſions is one of the ſpecial functions of philoſophy.

It ſhould be noted that White, who is always modeſt in his claims as a ſtudent of Spinoza, was quite convinced that nobody had fully underſtood him.

* * *

To ſtudents of Spinoza, W. Hale White is beſt remembered by his tranſlations of the *Ethics* and the *Tractatus de Intellectus Emendatione* which are diſtinctly the beſt and the moſt ſcholarly in Engliſh. At the time of the publication of his tranſlation of the *Ethics* there were already available two Engliſh renderings of the work — namely, the tranſlation by R. Willis (London, 1870) and the anonymous one by Daniel Drake Smith (New York, 1876)[1] — the latter, by the way, the firſt work of Spinoza publiſhed in the United States. R. H. Elwes' *Chief Works of Spinoza* were paſſing through the preſs when White's translation of the *Ethics* apeared. So, if the intereſt in Spinoza was *too ſlight* at the time of the completion of this tranſlation (more than twenty years before its appearance)[2], its publication was amply juſtified in 1883. The bicentenary of Spinoza's death, in 1877, brought about a revival of intereſt in his life and philoſophy on the Continent; and ever ſince then renewed attention has been paid him alſo in England.

White's tranſlation of the *Ethics*[3] went through four editions (1883; 1894; 1899; 1910). The ſeveral editions bear witneſs to White as a ſcholar, exact, unwearied, and conſtant in the ſtudy of Spinoza. The tranſlation was reviſed by Amelia Hutchiſon Stirling, whoſe name does not appear on the title-page of the firſt edition, but due acknowledgment of the fact is made in the Preface.

---

[1] Reiſſued, with a new title-page, in 1888. — [2] It was the time of *Eſſays and Reviews* (1860), and of the Colenſo controverſy. — [3] White always writes *Ethic*, and the queſtion was raiſed whether he was not following the ignorant corruption of *ethica* from a neuter plural to a feminine ſingular.

The tranſlation was carefully reviſed by White and Miſs Stirling for the ſecond edition (1894). The Preface to the firſt edition is replaced by an elaborate and comprehenſive introduction, compriſing 105 pages, including the preliminary matter, as againſt 38 pages of the former, and containing a life of the philoſopher, an account of his works, and an analyſis of the *Ethics* in the light of the *Short Treatiſe* and the *Letters*, in an endeavor, as the author ſays, to throw ſome light upon the doctrine itſelf. The *Theologico-Political Tractate*, too, is here conſidered at ſome length, and a liſt of *Parallel Paſſages from Giordano Bruno* is appended. White, however, does not decide whether or not Spinoza knew Bruno.

This Preface has been criticized for its want of grip and proportion. However, it is quite *sachlich* on the whole, and it throws a ſide-light on White as a controverſialiſt — for inſtance, his anſwer to Walter Pater's animadverſions on Spinoza.

The third edition (1899) is not a mere reprint of the ſecond. Miſtakes, pointed out to White by Sir Frederick Pollock and the late Dr. Land, have been corrected. The Preface, likewiſe reviſed, remained ſubſtantially identical with that of the ſecond edition. No account was taken of the new facts concerning the life of Spinoza which had been gleaned in ſeveral quarters in the interval ſince its appearance in 1894. This omiſſion was made good in the fourth edition (1910), where the biographical part of the Preface contains ſome additions, culled from Freudenthals' *Lebensgeſchichte Spinoza's* (1899). The Preface was likewiſe reviſed in the remaining part, and a number of corrections were made in the body of the work.

White's tranſlation of the *Tractatus de Intellectus Emendatione* was publiſhed in 1895, and reiſſued in 1899. This tranſlation, like that of the *Ethics*, was reviſed by Miſs Stirling. White alſo edited *Coleridge on Spinoza* (*Athenæum*, May 22, 1897), known till then only by references. Theſe Notes on Spinoza by Coleridge are contained in a copy of Spinoza's works (ed. Paulus) depoſited in the Library of Manchester College, at Oxford. White

added to the *Notes* a tranſlation of the paſſages in Spinoza to which they refer, and remarks of his own.

Mention has been made of his eſſay *Spinoza* contained in his *Pages from a Journal*. This eſſay is followed by a ſhort comment of ſeveral pages, entitled *Supplementary Note on the Devil*, with reference to the *Short Treatiſe*. There are many notes on and references to Spinoza in *Laſt Pages from a Journal*. Fewer are the references to Spinoza in *More Pages from a Journal* (1910). The eſſays, ſketches, and notes which are gathered under theſe titles are not ſlipſhod jottings and extempore muſings, but are characterized by ſober thought, clear reaſoning, and ſuggeſtive reflection. Here are gathered ſome of his contributions to the *Athenæum*, the *Britiſh Weekly*, the *Bookman*, the *Nation*, and other Britiſh periodical publications.

* * *

White was not alone a ſolid ſcholar, diligent and careful; he was a literary genius, of a ſtyle transparent, vivid, and reſtrained at the ſame time. He is the author of a moſt remarkable ſeries of novels, to ſome of which he gave the autobiographical form. It was in 1881 that he put forth the *Autobiography of Mark Rutherford*, a work of ſombre beauty, ſoon to be followed by *Mark Rutherford's Deliverance*, *The Revolution in Tanners Lane*, and others, which (competent critics ſay) are deſtined to remain a powerful and living force in Engliſh literature for a long time. What gentleneſs — what philoſophic impartiality — what moral religion. The ſhy and retiring ſtudent of literature and philoſophy, ſcience and hiſtory, ſhows his intimate acquaintance with the thoughts and beliefs of a claſs of men and women who knew and cared nothing about theſe things, but who had ideals that he never refers to with contempt. Deſpite their great merit, the writings of White have never become very widely known in his native country, and ſtill leſs ſo in America.

However, a conſideration of White's literary achievement in the field of the novel is not within my brief compaſs. Suffice it

to ſay that deſpite their undercurrent of ſadneſs, the philoſophy of Spinoza pervades alſo his ſeveral novels. *Mark Rutherford* never quite outgrew the Nonconformiſt doctrine of life. And W. Hale White was a *Victorian*. He ſympathized in great meaſure with the ideals which are thus deſignated. But, caught in the undying current of thought which is Spinoza's own, he escaped the meſhes of the Victorian gloom in mind.

Cincinnati, Ohio. A. S. Oko.

LOUIS ADELPHE.

1879—1914.

Louis Adelphe, né le 3 Février 1879 à Domgermain (Département de Meurthe et Moſelle), était fils d'inſtituteur. De ſon hérédité paternelle, de ſon éducation première, il tenait l'ardeur à l'étude et l'effort pour ſ'élever le plus haut poſſible dans la culture intellectuelle. Ses études ſecondaires une fois terminées, il ſ'inſcrivit comme étudiant à la Faculté des Lettres de Nancy, où il acquérait en 1900 le grade de licencié ès-lettres.

En 1906, il préſentait à la Faculté, pour le Doctorat ès-lettres d'état, deux thèſes, l'une ſur *La notion de conſcience morale*, l'autre ſur ce ſujet: *Comment la notion de loi humaine conçue par Spinoza peut-elle être déduite de ſa philoſophie générale?*

La première thèſe (Nancy, Crépin-Leblond, 1905) eſt d'analyſe pſychologique. L'auteur y étudie ces remords anticipés qui nous avertiſſent au moment où nous allons commettre une mauvaiſe action et tendent à nous en détourner. Il montre la valeur morale de ces avertiſſements, plus révélateurs qu'on ne ſerait porté à le croire, notre conception de la loi morale étant plutôt fondée ſur des ſentiments que ſur principes à priori et des axiomes.

Dans la ſeconde thèſe, il établit la définition de la loi humaine ſelon Spinoza; il montre quel rôle lui eſt attribué dans une ſociété formée par la raiſon et dans une ſociété formée par les paſſions; il y fait voir enfin l'expreſſion la plus complète de cette tendance de l'être à perſévérer dans ſon être, principe ſupérieur qui domine toute la philoſophie de Spinoza.

Dans la ſoutenance de ces thèſes, Louis Adelphe fit preuve d'une aiſance toute particulière d'élocution et d'une pleine compréhenſion des théories qu'il avait à expoſer.

Inveſti du grade de Docteur ès-lettres, on eût pu croire qu'il allait immédiatement demander ſa place dans l'enſeignement. Il n'eſtima pourtant pas qu'il y était ſuffiſamment préparé, et prit la réſolution de compléter ſa culture par l'étude du Droit. En 1907, il était reçu licencié et en 1910 Docteur à la Faculté de droit de Nancy.

Sa thèſe pour le Doctorat en droit a pour ſujet *La notion de*

ſouveraineté dans la politique de Spinoza. (Nancy, Crépin-Leblond, 1910). L'étude qu'il avait faite antérieurement des idées de Spinoza avait produit ſur lui cette ſorte de fascination qu'elles exercent ſur tout esprit qui ſ'en approche; il éprouvait le beſoin d'y revenir et d'y entrer plus profondément. Je ne puis ſonger à donner ici une analyſe de cette étude très fouillée et documenté, où l'auteur ſuit l'idée de ſouveraineté dans les oeuvres de Spinoza, qu'ainſi il éclaircit l'une par l'autre et dont il montre la cohérence ſyſtématique. Je ſignalerai ſeulement, pour ſon intérêt pratique, le chapitre où il expoſe les moyens preſcrits par Spinoza pour obtenir la droiture du gouvernement, l'obéiſſance éclairée des ſujets, et aſſurer la liberté des citoyens. Comme l'auteur le remarque en concluſion, on peut établir de curieux rapprochements entre certaines idées de Spinoza et des conceptions ou des inſtitutions modernes. Le but qu'il a donné à l'Etat eſt celui que lui aſſignèrent les auteurs de la Déclaration des Droits de 1789, ou Sièyès dans ſon discours du 2 thermidor an III et dans ſon projet de Conſtitution de l'an VIII. Surtout Spinoza a aperçu le régime légal et en particulier le régime repréſentatif, dans lequel la ſouveraineté appartient non pas à un individu ou à un corps, mais à un être idéal qui n'en délègue aux gouvernants que l'exercice.

On voit, par ce court compte-rendu, la contribution qu'a apportée Louis Adelphe aux études ſpinoziſtes, et ce qu'on pouvait eſpérer de lui ſ'il eût pu continuer ſa tâche. Ceux qui l'ont connu gardent au cœur l'image de ce jeune homme à la taille élancée, à la phyſionomie mobile et expreſſive, aux yeux ardents, qui ſ'était aſſigné ce but très noble, de conſacrer ſa vie à la recherche et à l'enſeignement de la vérité.

La guerre vint. Capitaine au 69ᵉ régiment d'infanterie, il fit héroïquement ſon devoir. Il tombait le 1ᵉʳ Septembre 1914 à Deuxville près Frescati. Une citation glorieuſe et l'inſcription de ſon nom à la Légion d'Honneur rendent hommage à ſa mémoire. Son nom eſt de ceux que nous reliſons avec le plus d'émotion ſur la liſte douloureuſe des étudiants et anciens étudiants de notre Univerſité, morts pour la France.

NANCY. PAUL SOURIAU.

ADNOTATIONES

SPINOZA IM PORTRÄT.

Leider fehlt uns bis heute noch eine wiſſenſchaftliche Spinoza-Ikonographie. Voraussetzung für eine ſolche wäre, daß ſich ein Kunſthiſtoriker von Fach und Erfahrung mit den überlieferten Spinoza-Porträts beſchäftigte, um ihre Authenticität und Provenienz zu beſtimmen. Da die *Societas Spinozana* in ihren erſten Jahrgängen die beglaubigten Spinoza-Bildniſſe zu veröffentlichen beabſichtigt, ſchien es angemeſſen, einen Gelehrten von europäiſcher Autorität auf dem Gebiete niederländiſcher Malerei und Graphik, Dr. Hofſtede de Groot im Haag, um ſein Urteil zu bitten, das er der *Societas Spinozana* auch bereitwilligſt zur Verfügung ſtellte. Im folgenden ſeien an Hand dieſes Gutachtens die überlieferten Spinoza-Bildniſſe betrachtet.

1. Das ſog. *Jugendbildnis von 1660* im Beſitz von Generalconſul Franz Philippſohn in Brüſſel. Es iſt mir immer unverſtändlich geweſen, daß dieſes Porträt als Spinoza-Bildnis hat veröffentlicht werden können (von Ernſt Altkirch in *Weſtermanns Monatsheften*, Mai 1909), aber auch daß es in umſtändlichem Beweisverfahren wegen mangelnder Ähnlichkeit mit den beglaubigten Bildniſſen abgelehnt werden mußte (von A. Levy, *Spinozas Bildnis*, in *Archiv für Geſchichte der Philoſophie*, 23. Bd., Berlin 1909); denn dieſes Porträt ſtellt offenſichtlich einen Zeitgenoſſen Wilhelms I., nicht de Witts dar. Durch einen Zufall ſah Dr. Hofſtede de Groot bei Herrn Philippſohn das Bild gleichzeitig mit dem erſten Kenner der primitiven Schulen Prof. G. Hulin de Loo aus Gent, mit dem er die Diagnoſe feſtſtellte: Das Bild iſt ohne jede Frage nach Coſtüm wie nach Malweiſe um 1560 entſtanden. Die Tracht iſt den Niederlanden fremd. Die Malweiſe dürfte als franzöſiſch zu beſtimmen ſein. Daß das Bild auf Eichenholzplatte gemalt iſt, ſpricht für ſeine Entſtehung in den Niederlanden oder dem benachbarten Nordfrankreich.

2. Das ſog. *Bildnis von Hendrik van der Spyck* im Beſitz der Königin von Holland im Miniaturenkabinett des kgl. Hausarchivs im Haag. Dr. Hofſtede de Groot macht darauf aufmerkſam,

daß es ſich bei dieſem Porträt offenbar um die Darſtellung eines ſehr jungen Mannes handelt. Dieſe Feſtſtellung, die mir nicht zu bezweifeln ſcheint, hat eine wichtige Conſequenz: das Porträt kann nicht von Hendrik van der Spyck gemalt ſein, denn Spinoza iſt erſt als 39jähriger zu dieſem gekommen. Nun trägt das Bild auf einem Zettelchen der Rückſeite den Vermerk *Provenant d'une famille à Leiden* und es liegt nahe, es in die Rijnsburger Zeit Spinozas zu ſetzen. Jedenfalls hat man in ihm das eigentliche Jugendbild Spinozas zu ſehen.

3. Das ſog. *Bildnis von Wallerant Vaillant* im Beſitz des Präſidenten des Court of Common Pleas Mayer Sulzberger in Philadelphia. Nach dem Gutachten von Dr. Hofſtede de Groot iſt es, nach der ihm vorliegendem Photographie zu urteilen, vollkommen ausgeſchloſſen, daß das Bild von Wallerant Vaillant gemalt ſein kann. Vaillant hat mit völlig anderer Technik und ganz anderer Virtuoſität gemalt als der Maler dieſes ziemlich ungeſchickten und hölzernen Porträts. Die Signatur W. V. 1673 auf einem dunklen Rechteck links unten auf den Mantel geſetzt iſt verdächtig, jedenfalls nicht von Vaillant, der ſeine Porträts rechts oder links oben mit vollem Namen *Vaillant* zeichnet. Durch dieſes Urteil über den Maler ſoll indeß nicht die Authenticität des Bildes als Spinoza-Porträt in Zweifel gezogen werden, deſſen Provenienz gut beglaubigt und deſſen Ähnlichkeit mit dem aus Leiden ſtammenden Jugendporträt m. E. unverkennbar iſt.

4. Das *Wolfenbüttler Bildnis* im Beſitz der Bibliothek zu Wolfenbüttel (im vorliegenden Band des *Chronicon Spinozanum* abgebildet). Ich muß geſtehen, daß ich lange an der Authenticität dieſes Bildniſſes gezweifelt habe, bis mich Dr. Hofſtede de Groot und die Autopſie eines Beſſeren belehrten. Das Wolfenbüttler Ölbild und der Stich, den die Freunde Spinozas für die Opera Poſthuma anfertigen ließen, ſind von einander nicht unabhängig, wie die Gleichheit in Haltung und Tracht, der gleiche Faltenwurf, die gleiche Anzahl der Knöpfe beweiſt. Nun beſitzt die Wolfenbüttler Bibliothek als genaues Pendant zu ihrem berühmten Spinoza-Bild ein Hobbes-Porträt, das ſehr ſchlecht beglaubigt und wohl nur

ſpäte Nachbildung irgend eines Originalſtiches iſt. Hier lag der Analogieschluß nahe, im Spinoza-Porträt auch nur die Nachbildung des Stiches der Opera Poſthuma zu ſehen und ihm die Authenticität abzuſprechen. Dr. Hofſtede de Groot hielt dies indes nicht für wahrſcheinlich; anzunehmen ſei, daß vielmehr der Stich nach dem Ölbild gefertigt worden ſei; die Differenz im Ausdruck zwiſchen Bild und Stich ſei durchaus innerhalb der in ſolchen Verhältniſſen möglichen Abweichung. Inzwiſchen habe ich das Bild ſelbſt geſehen und bin nun überzeugt, daß die Annahme von Dr. Hofſtede de Groot unbedingt zutrifft. Zunächſt iſt feſtzuſtellen, daß das Bild ſelbſt einen ſehr bedeutenden Eindruck macht, was man nach den oft mangelhaften Abbildungen nicht beurteilen kann (eine ſolche mangelhafte Abbildung auch bei Altkirch, *Spinoza im Porträt*, Jena 1913). Nun war mir ſchon früher aufgefallen, daß die Abbildungen des Wolfenbüttler Bildes einen ganz verſchiedenen Typus zeigen, bald den Typus eines ſehr langgeſtreckten Geſichts mit faſt übergroßen Augen, bald einen viel breiteren Geſichtstypus mit verhältnismäßig viel kleiner wirkenden Augen. (Der erſte, längere Geſichtstypus erſcheint, ſoviel ich ſehe, zuerſt bei Martineau, *A Study of Spinoza*, London 1882, dann in Seidlitz, *Allgemeines hiſtoriſches Porträtwerk*, München 1889, und danach in meiner Ausgabe der *Lebensbeſchreibungen und Geſpräche*, Leipzig 1914, ferner in einem Ausſchnitt unbekannter Provenienz bei Dr. J. H. Carp im Haag mit der irrigen Unterſchrift *naar Schilderij van onbekend meeſter, koninklijk Muſeum Caſſel;* der breitere Geſichtstypus in der Abbildung bei Altkirch.) Nun machte Dr. Hofſtede de Groot darauf aufmerkſam, daß die Veränderung in den Proportionen des Geſichts daher rühre, daß das eine Mal die Schattengebung der rechten Geſichtshälfte ſtärker und ausgedehnter ſei als das andere Mal, und daß danach auch die Augen proportional größer erſcheinen müßten. Dieſe Beobachtung hat ſich mir vor dem Original beſtätigt. Fällt das Licht von vorne darauf und werden die Schatten aufgelichtet, ſo erſcheint das Geſicht breiter und flacher, fällt das Licht ſeitlich darauf, ſo daß die rechte Seite unten im Schatten bleibt, ſo erſcheint das Geſicht länger und in der Tiefe

der Augen, der hervortretenden Wölbung der Brauen und der vorgeſchobenen Unterlippe weit bedeutender. Danach ſcheint mir kein Zweifel mehr möglich, daß das Wolfenbüttler Bild Spinoza ſelbſt (und nicht etwa nur den Kupferſtich der Opera Poſthuma) wiedergibt. Fraglich kann nur ſein, ob das Wolfenbüttler Porträt Original oder Kopie eines verlorenen Originals iſt. Für eine Copie wird es in dem Werke *Kunſtdenkmäler des Herzogtums Braunſchweig* von Prof. Meyer erklärt (dortſelbſt auch eine Abbildung), und dafür ſcheint mir die ſchon ziemlich lederne, zähe Malweiſe zu ſprechen, die wohl beſſer in die Zeit nach 1700 als um das Jahr 1670 paſſen dürfte. Über die Provenienz des Wolfenbüttler Bildes läßt ſich leider nichts mehr feſtſtellen[1]. Nach einer Tradition, deren Alter ſich aber nicht ausmachen läßt, ſoll es aus dem Beſitz des Amſterdamer Humaniſten Francius (1645—1704) ſtammen. Die Haager Koninklijke Bibliotheek beſitzt, worauf Altkirch hingewieſen hat, den *Catalogus Selectiſſimorum Librorum Celeberrimi Viri Petri Francii Eloq. & Hiſtor. in Ill. Schola Amſtelæd. nuper Prof. P. Una cum Indice Iconum Pictarum Illuſtrium Eruditorum quibus Muſæum Francianum ſuperbit. Horum omnium fiet auctio a d. XIV. Aprilis CIↃIↃCCV. & ſeqq. in ædibus defuncti foſſa Cæſarea prope viam Trajectinam. Amſtelædami, Ex Officina Wettſteiniana, 1705.* In dieſem Katalog ſind auf S. 237—240 83 Bilder berühmter Männer aufgezählt; Spinoza iſt nicht darunter, wohl aber Calvin, Luther, Gronovius, Baudius, Grotius, Barlaeus, Junius, Macchiavell, Puteanus, Alciatus, Budaeus, Melanchthon, deren Bildniſſe, wohl durch den Herzog Anton Ulrich erworben, heute in Wolfenbüttel ſind. So mag eine Verwechſlung mit dieſer Erwerbung zu der falſchen Tradition über die Herkunft des Wolfenbüttler Spinoza-Porträts Anlaß gegeben haben[2].

5. Das *Bildnis der Opera Poſthuma* (abgebildet in *Chronicon*

[1] Auf der Rückſeite trägt es den Vermerk *Nicolaus Benedictus de Spinoſa.* Man möchte in dem ſeltſamen *Nicolaus* eine Verſtümmelung des Malernamens ſehen. —— [2] Das Haager Porträt des Stedelijk Muſeum iſt offenbar Copie des Wolfenbüttler Porträts, nicht eines verlorenen Originals, trotzdem es das Oval ins Rechteck verändert; es trägt die gleiche Aufſchrift: *Nicolaus Benedictus de Spinoſa.*

Spinozanum, Tom. I). Nach der Mitteilung des jüngeren Jan Rieuwertsz iſt *Spinoſæ Kupfer 3 bis 4 Jahr nach ſeinem Tode erſt verfertiget worden*. Da es nicht wohl möglich iſt, ein Porträt aus bloßer Erinnerung herzuſtellen, muß in dem Wolfenbüttler Bild oder deſſen Original wohl die Vorlage des Stiches geſucht werden, was auch die formalen Übereinſtimmungen dartun. Die Abweichung könnte vielleicht auf die Abſicht ſchließen laſſen, Spinoza auf Grund einer perſönlichen Bekanntſchaft in ſeinen letzten Lebensjahren älter und leidender erſcheinen zu laſſen als auf der Vorlage. Nach dem Urteil Dr. Hofſtede de Groots iſt das Porträt ſelbſt radiert, die Einrahmung mit dem Grabſtichel ausgeführt und zwar in der Zeit um 1680, ſchon unter dem beginnenden Einfluß des großen franzöſiſchen Porträtſtichs. Wer der Stecher iſt, läßt ſich nicht ſagen, da derartige Stiche meiſt ohne Namen ſind. Mit Romeyn de Hooghe hat er nichts zu tun.

Frankfurt a. M. Carl Gebhardt.

LE NOM *DE SPINOZA*.

Dans notre traduction du mémoire de M. Prof. Dr. Ignace Myślicki, paru dans le tome I du *Chronicum Spinozanum* (p. 118), nous avons, d'accord avec l'auteur, orthographié le nom du philoſophe hollandais ſous la forme *De Spinoza*.

Le fait eſt que l'incertitude la plus complète règne jusqu'à aujourd'hui ſur la façon exacte dont il conviendrait d'écrire le nom du grand penſeur; lui-même ne ſemblait pas très bien fixé à ce ſujet. Pour plus amples détails, nous renvoyons le lecteur à la très intéreſſante note, ſous le titre *Der Name Spinoza*, publiée par M. Carl Gebhardt dans le même tome I du *Chronicon Spinozanum* (p. 276). Pour ce qui nous concerne, nous nous bornerons à expoſer ſuccinctement les raiſons qui nous ont déterminés à opter pour telle forme (*De Spinoza*) de préférence à telles autres (*Deſpinoza, de Spinoza, d'Eſpinoza*).

1° Comme on le ſait, la famille de Spinoza était d'origine portugaiſe (le nom ſeul, à défaut d'autres indications, l'indiquerait ſuf-

ſiſemment). Or, ſi nous nous en référons aux indications, fournies par exemple par M. Carl Gebhardt, l'orthographe *légal* du nom du philoſophe ſerait *Bento Deſpiñoza*. Cet orthographe, à vrai dire, ſemblerait le ſeul légitime, le ſeul de nature à couper court à toute discuſſion. Malheureuſement, cette forme n'a été ni conſacrée par l'uſage, ni par Spinoza lui-même.

Même choſe à dire pour la forme *d'Eſpinoza*.

2° Reſtait donc à opter entre les 2 formes *De Spinoza* ou *de Spinoza*. Ici, à notre avis, à défaut de meilleur argument, il y a lieu de recourir au critère du bon ſens, c'eſt-à-dire en fin de compte, de la pierre de touche pſychologique (le bon ſens étant conçu comme un complexe ſymbiotique d'éléments affectifs et rationnels).

Nous avons donc accepté la forme qui, à notre avis, répondait le mieux à l'eſprit de la langue hollandaiſe. Rappelons-nous en effet que *De* (D majuscule) repréſente en hollandais l'article masculin ſingulier. *De Spinoza* correſpondrait donc français à *le Spinoza*. (On dit d'ailleurs et on écrit en France, *le Corrège*, *le Titien* etc.) Or notons ici, qu'en hollandais et en flamand, très nombreux ſont les noms propres de perſonnes comportant le *De* article (*De Wilde*, *De Witt*, etc.). C'eſt par ſuite d'un malentendu (d'ailleurs très compréhenſible) que dans les publications des pays de langue latine (en France notamment) le *De* hollandais a été, par mutation du *D* majuscule en *d* minuscule, altéré, en *de*, prépoſition extractive, devenue par l'uſage, le particule diſtinctif des noms de familles nobles. C'eſt ainſi que dans les publications françaiſes du XVII^e^ ſiècle, le nom de l'illuſtre républicain De Witt ſe rencontre en général orthographié *de Witt* (au lieu de *De Witt*). Le *de* français a ſon correſpondant dans le *Van* hollandais. Les deux particules (article *De* et prépoſition extractive *Van*) ſont d'ailleurs ſouvent juxtapoſées dans les noms hollandais ou flamands (*Van der Velde*, *Van der Garten* etc.).

Ceci poſé, il nous a paru parfaitement abſurde d'accoler au nom de l'illuſtre penſeur une particule extractive qui n'avait rien de commun, ni avec ſes opinions, ni avec l'eſprit de la langue hollandaiſe, ni même avec les tendances linguiſtiques de ſon époque. Voilà

pourquoi nous avons opté pour la forme *De Spinoza* qui bien qu'inexacte, au même titre que la forme *de Spinoza*, préſente le réel avantage de ſ'harmoniſer avec la ſtructure des noms d'origine hollandaiſe et d'éviter le ridicule bien qu'involontaire coq à l'âne qu'on commet en écrivant *de Spinoza*.

Varsovie. Dr. T. Waryński.

* * *

Je voudrais ajouter à la déduction ci-deſſus que:

1. la forme *Spinoza* ne peut pas être admiſe, car elle n'eſt juſtifiée ni par les ſources, ni par les raiſons de M. Gebhardt, qui tient *de* pour une partie de nom de nobleſſe, qui peut être omiſe, tandis que c'eſt l'article d'après M. Waryński,

2. bien que la forme *De Spinoza*, prouvée par l'argument de M. Waryński (quoique il écrit *Spinoza*) auſſi que par le fait, qu'on voit ſur l'empreinte du philoſophe *B. D. S.*, tout de même la forme *de Spinoza* n'eſt pas à rejeter et peut être elle eſt plutôt à accepter, car de telle façon apparaiſſent les ſignatures du philoſophe dans une quantité conſidérable de faits et dans l'œuvre qu'il a publiée lui même (auſſi dans l'*Opera Poſthuma*).

Varsovie. J. Myślicki.

* * *

Die Ausführungen von Dr. T. Waryński ſind beſonders dankenswert, weil ſie auf eine bisher noch nicht erwogene Möglichkeit hinweiſen, das *de* (oder *De*) mit dem Namen Spinoza zu verbinden, nicht die lateiniſche oder portugieſiſche Präpoſition *de*, ſondern den niederländiſchen Artikel *de*. Damit wäre der niederländiſche Sprachgebrauch für die Verbindung maßgebend. Nun gibt es in der Tat eine ganze Anzahl niederländiſcher Namen, die das *de* aufweiſen, *de Witt*, *de Groot*, *de Vries*, *de Geus*, u. dgl. Aber alle dieſe Namen ſind Adjectiva, Stammesbezeichnungen oder Subſtantiva, Johan de Witt iſt (wahrſcheinlich) Johann *der Weiße*, Hugo de Groot Hugo *der Große*, Simon de Vries Simon *der Frieſe*, *de Geus der Geuse*. Hier wäre es unmöglich, den Artikel fortzulaſſen. Dagegen kann man in niederländiſcher Schriftſprache mit Namen, zu

denen der Artikel nicht als urſprünglicher Beſtandteil gehört, den Artikel unmöglich verbinden, im Gegenſatz etwa zum Franzöſiſchen oder Italieniſchen, das die Verbindung duldet oder fordert (*le Titien, il Dante*); man kann im Niederländiſchen nicht ſchreiben *de Vondel, de Goethe*, und damit entfällt auch die Möglichkeit einer Verbindung des niederländiſchen Artikels *de* mit dem Namen Spinoza. Es bleibt alſo, ſoviel ich ſehe, nur die Alternative des vollſtändigen Namens Benedictus de Spinoza (wenn man will Bento Deſpiñoza oder Deſpinhoza) oder der traditionellen Form Spinoza, die der Philoſoph ſelbſt zuließ, als er Benedictus Spiñoza ſchrieb und die die Berliner Pentateuch-Ausgabe als die zeitübliche Form des vom Vornamen gelöſten Namens bezeugt.

FRANKFURT A. M. CARL GEBHARDT.

DAS GEBURTSHAUS SPINOZAS.

Die Nachricht über das Haus, in dem Spinoza ſeine Jugend verbrachte, verdanken wir dem Amſterdamer Arzte Johannes Monnikhoff (1707—1787). In der Vorrede zu der von ihm geſchriebenen Handſchrift B der *Korte Verhandeling* ſchreibt er: *Amſterdam was de Stad zijner geboorten, die aldaar op den 24ste November 1632 voorviel, uijt aanzienelyke Portugeeſche Jooden, welke hier ter plaatſe op de Hout-gragt naaſt de oude Portugeeſche Kerk woonden in een fraai Koopmanshuis, waarvoor in het jaar 1743 en nieuwe gevel en in die 't Oprechte Tapijthuys is gezet.* Auf das gleiche weiſt Colerus, indem er ſchreibt: *'t is zeker, dat zyn Ouderen deftige en wel bemiddelde Portugeeſche Joden waren, hebbende in een vraay Koopmans huis op de Burgwal naaſt de Oude Portugieze Kerk gewoont.* (*Lebensgeſchichte Spinoza's in Quellenſchriften*, hrg. von Freudenthal, Leipzig 1899, S. 105 u. 35 f.)

Dem ſchien nun die Eintragung des Amſterdamer Puyboecks vom 11. April 1641 über die Vermählung Michael Deſpiñozas, des Vaters des Philoſophen, mit deſſen Stiefmutter Eſter Deſpinoza zu widerſprechen, in der es heißt: *Compareerden de voorn Michael de Eſpinoſe van Vidigere wed van Debora deſpinoſa, woon. op Vloyenburgh en Heſter de Spinoſe van Lisbona out ontrent 40 Jaren,*

geen ouders hebbende, geaff. met margreta Fernand haer fuſter, woon. als vooren (ebenda S. 111, in Facſimile bei Dunin-Borkowski, *Der junge de Spinoza*, Münſter 1910, S. 83).

Man hat nun zwiſchen den beiden Angaben, derjenigen des Puyboecks und der von Colerus-Monnikhoff einen Widerſpruch gefunden, den man dadurch auszugleichen ſuchte, daß man annahm, Michael Deſpiñoza habe zuerſt auf der Vlooienburg gewohnt, wo alſo des Philoſophen Geburtshaus zu ſuchen ſei, und ſei ſpäter, nach 1641, nach dem *Opregt Tapijthuys* umgezogen. So ſchreibt Meinsma (*Spinoza en zijn Kring*, 's Gravenhage 1896, S. 62): Michaël d'Eſpinoza habe *de oude woning op Vlooienburg met het deftiger opregt Tapeythuys op de lange Houtgracht verwiſſeld* und Freudenthal berichtet (*Spinoza*, 1. Bd., Stuttgart 1904, S. 21): *Er wohnte noch im Jahre 1641 auf der Vlooienburg, einer ärmlichen Straße im amſterdamer Judenviertel. Später finden wir ſeine Wohnung in einer beſſeren Straße, dem Burgwall oder der Houtgragt, in unmittelbarer Nähe der alten portugieſiſchen Synagoge.* Dunin-Borkowski läßt Spinoza in der Holzgaſſe oder der Querholzgaſſe das Licht der Welt erblicken, in Vlooienburg, das *von Schmutz ſtarrte und ein rechtes Neſt für Krankheiten und alle Arten von Elend war*, und läßt ſpäter die Deſpinozas *eine geſundere Wohnung* beziehen (a.a.O. S. 91).

Tatſächlich hat Spinoza in dem Hauſe auf der Houtgracht, dem *Opregt Tapijthuys* ſeine Jugend verlebt. In dem *Quohier van Verponding* 8° *penn. Nieuwe ſtad. d. 1650—52* (Theſ. Extr. 33 C. a.) auf dem Amſterdamer ſtädtiſchen Archiv findet ſich (worauf mich S. Seeligmann hingewieſen hat) der Eintrag der Steuerabgabe des Michael Deſpiñoza auf der Houtgracht. Die Serie iſt leider nicht vollſtändig, ſo daß man nicht ſehen kann, wie weit der Eintrag rückwärts geht.

Die Eintragung hat (fo. 161 b) folgende Form:

2-12	*Willem Kick p. Michiel Spinoſa . . . .*	*130*	*16*	*5*
1650	*den 19 July 1651 p Spinoſa . .*	*16.5.—*		
1651	*den 7 Juny 1652 p id* ———	*16.5. —*		
1652	*den 3 July 1653 p dito . . . .*	*16.5.—*		
1652		*½8.2.8*		

Aus dieſer Eintragung, nach der Willem Kick durch Michiel Spinoſa die jährliche Hausſteuer von fl. 16.5 zahlt, geht zunächſt hervor, daß Michaël Deſpiñoza kein eigenes Haus beſeſſen, ſondern bei einem gewiſſen Willem Kick zu Miete gewohnt hat. (In der Tat habe ich ſchon vor Jahren vergebens in den hierüber vollſtändig erhaltenen Acten nachgeſucht, ob Michaël Deſpiñoza ein Haus erworben hätte oder ob es nach ſeinem Tode wäre verkauft worden.) Weiter läßt ſich die Lage der Wohnung Spinozas beſtimmen, denn die Steuereintragung ſteht im *11. Wijck*, dem eigentlichen Judenviertel, zwiſchen dem *Huys ſitten Steech* und der *Jootſche Sijnagoge*, und bei genauerer Berechnung kommt man mit ſo gut wie völliger Sicherheit auf das bisher ja nur durch Monnikhoff als Spinoza-Haus bezeugte *Opregte Tapijthuys*.

Nun aber hat man in jener Zeit die Houtgracht auch zu Vlooienburg gerechnet. (Auch Dunin-Borkowski, a. a. O. S. 88, läßt Vlooienburg durch den heutigen Waterlooplein, d. h. die Houtgracht und den Burgwall begrenzt ſein.) Danach beſteht alſo keinerlei Widerſpruch zwiſchen der Angabe des Puyboecks und der Angabe von Colerus-Monnikhoff, da eben die Houtgracht auch zu Vlooienburg gehörte. Damit ſpricht aber alles dafür, daß das *Opregte Tapijthuys* auch das Geburtshaus Spinozas geweſen iſt[1].

FRANKFURT A. M. CARL GEBHARDT.

---

[1] Die beigefügte Abbildung zeigt nach einer von mir genommenen Photographie das *Opregte Tapijthuys*, das 1743 (aus dieſem Jahre die Inſchrifttafel) umgebaut worden iſt, das aber ſicher danach noch verſchiedene bauliche Veränderungen erlitten hat. Die zweite Abbildung, eine Photographie aus den 80er Jahren im Beſitz der Roſenthaliana in Amſterdam, gibt die Houtgracht wieder, ehe ſie, *gedempt*, zum Waterlooplein wurde. Das *Tapijthuys* und das (völlig umgebaute) Gebäude der alten Synagoge ſind darauf zu ſehen.

DIE HOUTGRACHT (WATERLOOPLEIN) IM 19. JAHRHUNDERT. (* GEBÄUDE AN STELLE DER ALTEN PORTUGIESISCHEN SYNAGOGE. ** 'T OPREGTE TAPIJTHUIS.)

DAS GEBURTSHAUS SPINOZAS: 'T OPREGTE TAPIJTHUIS.

SCRIPTA EXPOSITA

SPINOZAS PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE, hiſtoriſch und immanent kritiſch unterſucht von GUSTAV THEODOR RICHTER Dr. phil. Erſte Abteilung. Grundbegriffe der Metaphyſik. gr. 8° (170 S.) Leipzig, Barth. 1913.

Eine ſolche zuſammenfaſſende Unterſuchung über Spinozas Begriffswelt fehlte noch. Wenn Richter ſie nur fortſetzt und vollendet! Er hat die Aufgabe klar erfaßt und methodiſch in Angriff genommen.

Gleich der erſte Abſchnitt über die Attributenlehre bringt gut zergliederte Wort- und Sacherklärungen und enthüllt geſchichtliche Berührungspunkte. Neu iſt der Hinweis auf Suarez bei der unendlichen Attributenfülle in Gott. Dagegen beginnt meiner Anſicht nach die Forſchung über das Verhältnis der Attribute zur Urſubſtanz dort, wo der Verfaſſer aufhört. Die Ähnlichkeiten mit der ſcholaſtiſchen Lehre, die ihm faſt alles zu erklären ſcheinen, galten mir von jeher als Ausgangspunkte, nicht als Grenzſteine der ſpinoziſtiſchen Spekulation. Es iſt undenkbar, daß der Philoſoph die gerade für ihn an der Oberfläche liegenden Probleme, z. B. den Unterſchied zwiſchen dem analytiſchen und ſynthetiſchen Verhältnis der Attribute zur Subſtanz, garnicht erkannt hätte.

Die Sache liegt doch wohl ſo. Für die Scholaſtik ſind die einzelnen göttlichen Attribute ontologiſch identiſch mit der Subſtanz Gottes, ſie ſind aber auch unter ſich ontologiſch identiſch, wenn man ſie adäquat faßt.

Für Spinoza iſt jedes Attribut mit der Subſtanz identiſch, aber unter ſich ſind die göttlichen Attribute *real* verſchieden. Es klafft alſo ein Abgrund zwiſchen aller ſcholaſtiſchen Auffaſſung und der Lehre Spinozas. Der Philoſoph kann dem ſich geradezu aufdrängenden Schluß nicht überſehen haben: *Wenn zwei Dinge mit einem dritten gleich ſind, ſind ſie auch unter ſich gleich.* Er ringt immer und überall mit dieſem Problem, ohne ſeiner Herr zu werden. Aber nach allem, was wir erſchließen können, hat er doch den einzigen Weg erkannt, auf dem die Löſung denkbar wäre, den Weg durch Welt der Relationen, der Beziehungen. Die Identität gilt nur unter einem ganz beſtimmten *Geſichtspunkt*, die Verſchiedenheit

unter einem andern. Wäre Spinoza das Unmögliche gelungen, der Nachweis nämlich, daß dieſer Geſichtspunkt nicht nur ein logiſcher, ſondern ein ontologiſcher iſt, ſo hätte er den Hauptwiderſpruch aus ſeinem Syſtem beſeitigt. Er müht ſich allenthalben um dieſen Beweis; daher die Behauptung, daß die Ordnung der Ideen dieſelbe iſt wie die Ordnung der Dinge, daher die Gleichſetzung der beiden Welten des In-ſich-Seins und des In-ſich-Begriffenwerdens; daher die Geulincx entnommene, ganz neue Definition der realen Unterſcheidung.

Sich unterſcheiden heißt nach Geulincx und Spinoza nichts anderes, als ſein Können ohne das andere Weſen, von dem die Unterſcheidung ausgeſagt wird. Das gilt in der *Ethik* für die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens, wenn man ſie ausſchließlich zu einander in Beziehung bringt. Daraus folgt dann unmittelbar, was Spinoza deutlich genug andeutet, daß die Identität der Subſtanz mit der Ausdehnung anders geartet iſt als ihre Identität mit dem Attribut des Denkens. Nach ſeiner ganzen, auf einfache logiſche Schlüſſe eingeſtellten Denkweiſe konnte und mußte ſich Spinoza mit dieſer Feſtſtellung begnügen. Auch hier denkt er mathematiſch: $2 \times 9 = 18$; $3 \times 6 = 18$; aber 2×9 und 3×6 ſind für ſich allein betrachtet, als Zahlengruppierung verſchieden.

Bereits in dieſen erſten Unterſuchungen, noch weit mehr im Abſchnitt über die Subſtanz, zeigt ſich Richters Beſtreben, die erſten Auffaſſungen Spinozas im *Kurzen Traktat* denen der *Ethik* anzugleichen. Die innere und äußere Kritik ſträubt ſich dagegen. Man darf nicht die zahlreichen Stellen der Erſtlingsſchrift, an denen von mehreren Subſtanzen die Rede iſt und an denen Ausdehnung und Denken ganz deutlich Subſtanzen genannt werden, gleichſam als ungenaue Ausdrucksweiſe beiſeite ſchieben zugunſten der wenigen Stellen, die von Gott als der einen Subſtanz reden. Das hieße die ſpätere Denkweiſe in die frühere hineintragen. Es iſt ein ſicheres Ergebnis der Kritik, daß die Gleichſetzung von Subſtanz und Gott erſt allmählich von Spinoza angenommen wurde. In der *Ethik* iſt der ſcholaſtiſche Subſtanzbegriff vollkom-

men überwunden. Die allſeitige Unabhängigkeit gilt als ihr einziges Merkmal. Es iſt Richter nicht gelungen, dieſe Tatſache zu erſchüttern und neues Licht in die Subſtanzlehre Spinozas zu bringen, ſo ausgezeichnet und wertvoll manche Einzelunterſuchungen auch ſind.

Mit großem Scharfſinn und Gelehrſamkeit behandelt Richter die ſogenannten *modi infiniti*. Er deckt eine Menge Unſtimmigkeiten und Widerſprüche auf, die ſich wohl zum großen Teil in der Erſtlingsſchrift, nicht aber, wie mir ſcheint, in der *Ethik* finden. Ich weiche hier erheblich vom Verfaſſer ab. Für Spinoza iſt die Wirkſamkeit der zwei unendlichen Attribute ſelbſtverſtändlich. Sie begründen das Sein der relativen Unendlichkeiten, des unendlichen Intellekts und eines unendlichen Syſtems von Bewegung und Ruhe. Dieſe beiden *modi* begründen ihrer weſentlich wirkſamen Natur nach ebenfalls unendliche Seinsarten. Denn wenn auch der einzelne endliche Denkmodus immer dem früheren, die Einzelbewegung aus einer ihr vorhergehenden abzuleiten iſt, ſo ſind doch die zwei unendlichen Reihen dieſer endlichen Erſcheinungen als ſolche nur aus den beiden unendlichen Modi erklärbar. Die Lehre Spinozas iſt in dieſem Punkt eindeutig und, wenn auch mit vielen Tatſachen unvereinbar, dennoch ohne immanenten Widerſpruch.

Die innerſten Zuſammenhänge der endlichen Modi mit den unendlichen und mit der Subſtanz können wir hier nicht entfalten. Der erſte Band des *Chronicon Spinozanum* bringt darüber in C. Gebhardts Studien über Spinoza und den Platonismus wertvolle Unterſuchungen. Dieſe zeigen klar, daß Spinozas Löſungen des Problems der modi infiniti nicht bloß *für die Inhärenz leiſten, was ſie für die Dependenz verſprechen* (Richter S. 111). Eher das Gegenteil iſt der Fall: Die Inhärenz der Modi in der Subſtanz (im ſcholaſtiſchen Sinn) ſtellt die *Ethik* ganz zurück hinter das alles beherrſchende Problem der Abhängigkeit. Spinoza *ſpricht* nur in ſcholaſtiſchen Ausdrücken; der *Inhalt* ſeiner Begriffe iſt ein völlig anderer. Richter berückſichtigt das zu wenig. Immerhin wird man außer der platoniſchen auch die mathematiſche Denkweiſe ſehr

ſtark heranziehen müſſen, um das Verhältnis der Modi zur Subſtanz verſtändlich zu machen.

In dieſes Gebiet mündet auch die Lehre von den *res fixæ et æternæ*, welche Richter im Gegenſatz zu Pollock und Gebhardt, die an die modi infiniti denken, als Eſſenzen der Einzeldinge deutet. Beide Anſichten begegnen, meiner Anſicht nach, unlösbaren Schwierigkeiten. Die Frage hängt jedenfalls mit der andern zuſammen, wie ſich der *Nominalismus* Spinozas verträgt mit ſeiner Annahme einer Menſchenidee und eines Menſchenideals, ohne die das 2. und 4. Buch der Ethik unbegreiflich wären. Dieſes Rätſel hat noch kein Forſcher gelöſt, auch Appuhn nicht. Hier liegt aber doch einer der Schlüſſel zum erſten Spinozaſinn.

Geulincx, über deſſen Beeinfluſſungen Spinozas Richter neue Aufſchlüſſe bringt, wird ſich vielleicht auch hier als Führer offenbaren. Aber die unendliche Ausdehnung, wie ſie Geulincx faßt, iſt von der spinoziſtiſchen ganz verſchieden. Das habe ich im erſten Band des *Chronicon Spinozanum* nachgewieſen. Morus ſteht hier dem Philoſophen weit näher als Geulincx.

Richters Unterſuchungen mögen noch ſo ſtarken und berechtigten Widerſpruch erfahren; ſie behalten trotz aller Ausſtellungen ihren bleibenden Wert.

BRESLAU. DUNIN BORKOWSKI.

GABRIEL HUAN, Docteur ès lettres: LE DIEU DE SPINOZA. Paris 1914, Librairie Félix Alcan. Großoktav, 338 Seiten.

Dieſes Werk, in Paris leider z. Zt. vergriffen und in Deutſchland der Kriegsverhältniſſe wegen noch ſo gut wie unbekannt, ſei der aufmerkſamſten Beachtung aller Spinoza-Forſcher und -Freunde empfohlen; denn es bietet für unſere Zeit und wohl überhaupt zum erſten Male eine Darſtellung der spinoziſtiſchen Metaphyſik unter umfaſſendſter Verarbeitung und eingehendſter Würdigung annähernd des geſamten in- und ausländiſchen Spinoza-Schrifttums ſeiner Zeit. Die *Bibliographie Spinoziſte* (nicht frei von einigen Schreibfehlern bei den nicht-franzöſiſchen Quellen) umfaßt allein 2 Druckbogen — bei 19 Druckbogen Sachinhalt. Dieſer iſt geglie-

dert in 4 Abſchnitte: *La Subſtantialité*, *La Cauſalité*, *Les Attributs* et *Les Modalités de Dieu* und in beſtechend glatter und flüſſiger Schreibweiſe verfaßt, was allerdings nicht immer, namentlich in der Philoſophie und ganz beſonders im Spinoza-Schrifttum nicht bedingungslos als Vorteil anerkannt werden kann: ſiehe Kuno Fiſcher! Hier wie dort möchte die Glätte der Form über manche Sprödigkeit des Inhalts hinwegtäuſchen.

Spinozisme — ſo ſchließt Huan ſein Buch — iſt wohl die einzig paſſende Bezeichnung für das *Syſtem* Spinozas, Atheismus, Theismus, Pantheismus decken alle nicht das, was Spinoza gedacht; höchſtens Panentheismus kommt ihm nahe. Darum Spinozismus! In der Tat, den Gedankenzuſammenhang *Spinoza* gibt es nur einmal. Nur einmal iſt dieſes Kunſtwerk der Gedanken künſtleriſch geſchaut, nur einmal von einem Künſtler-Denker künſtleriſch geformt. Jede von außen herangebrachte Beurteilung, jede *Kritik* hätte ihm gegenüber alſo zu ſchweigen. *In der Ordnung der Dinge, wie ſie Spinoza als die wahrhaft wirkliche begreift, iſt alles möglich, nur er ſelbſt nicht, nur kein Weſen, dem dieſe Ordnung einleuchtet* — heißt das Schlußergebnis der Kritik Kuno Fiſchers. Das letzte iſt richtig, aber der Mittelſatz ſtimmt nicht: der einzige, der in ſeinem *Syſtem* möglich iſt, iſt ſelbſtverſtändlich Spinoza allein. Er, nur er allein hat ſeine metaphyſiſchen Annahmen: die eine Subſtanz, die unendlichen Attribute, die unendlichen und endlichen Modi (als *Dogmen*) geſetzt; nur ihm, als dem Schöpfer und gemeinſamen geiſtigen Beziehungspunkt gehen ſie zuſammen, ohne einander zu ſtören. Den Nachfahren aber, die aus den mannigfachſten, ſtets anderen Geſichtspunkten an ihn herantraten, mußten ſich hier immer neue Schwierigkeiten ergeben: deshalb die zahlloſen Feſtſtellungen von *Inkonſequenzen* bei Spinoza und die ebenſo zahlreichen Verſuche zu ihrer Ausgleichung und Überbrückung. Für Spinoza, den geborenen und rabbiniſch geſchulten Juden, ſtand die Einheit der Welt, die Einzigkeit der einen Subſtanz von vornherein und ein für allemal unantaſtbar feſt: alles andere hatte ſich ihr unterzuordnen. Und auch der Zwieſpalt, den die Frage des erkenntnistheoretiſchen Subjekts hervorrufen konnte, beſtand für ihn nicht — wo es hieß: cogitare = eſſe.

Man muß ſich dieſe Zuſammenhänge klar machen, wenn man einer neuen *kritiſchen* Beurteilung Spinozas gegenübertritt. Auch bei Huan iſt es an dem. Auch er verſucht zu vereinigen und auszugleichen, wo nur unter unſeren Vorausſetzungen Widerſprüche beſtehen. Seine Schlußformel von der *proceſſion immanente à l'eſſence de Dieu* ſucht natura naturans mit natura naturata auf eine neue und eigenartige Weiſe miteinander in Beziehung zu ſetzen, mit der Erläuterung: *par la proceſſion, Spinoza diſtingue Dieu du monde; mais par l'immanence il refuſe de les ſéparer.*

Die Subſtanz iſt Huan nicht wie Hegel *Starrheit, Verſteinerung ohne Böhmeſches Quellen*, ſondern — das iſt bereits, namentlich von M. Friedrichs betont worden — auch das *Andere: une ſynthèſe des catégories de la ſubſtance et de la cauſe.* Von außen her zwar nichtbedingt, trägt ſie dennoch eine Art von *détermination interne* in ſich — das Attribut nämlich, das Attribut als *fonction de la ſubſtance*, die *comme une énergie séconde et productrice* aufzufaſſen und von deſſen *eſſentia actuoſa* das Attribut nur *une certaine eſſence* ausdrückt, nicht etwa die an ſich unfaßbare Ganzheit, *l'eſſence abſolue de la ſubſtance.*

Das Spinoziſtiſche Attribut, ohne das man — gleich wie beim Kantſchen *Ding an ſich* — nicht zu Spinoza kommen und mit dem man nicht bei ihm bleiben kann, hat von jeher den Spinoza-Forſchern die größten Schwierigkeiten bereitet; auch Huan widmet ihm den bei weitem längſten Abſchnitt. Ich kann nicht ſagen, daß ich gerade dieſen Ausführungen reſtlos beiſtimmen darf. Die Attribute als *puiſſances par leſquelles Dieu penſe et agit* und durch die ſich die *puiſſance créatrice* der Subſtanz (Anklang an Bergſons *évolution créatrice*?) auswirkt, ſind kaum etwas anderes als die bekannten *Kräfte* Kuno Fiſchers, deſſen Meinung Huan ſelbſt als *inacceptable* bezeichnet. Unhaltbar aber (im Sinne Spinozas) iſt Huans Auffaſſung der unendlichen Attribute Gottes, eines Kernſtücks der Spinoziſtiſchen Metaphyſik. Zwar ſteht er mit dem Verſuch einer Deutung dieſer unendlichen, noch außer cogitatio und extenſio vorhandenen Attribute nicht allein: W. Windelband iſt ihm vorangegangen und C. Stumpf neuerdings (ohne damit ein

Abhängigkeitsverhältnis feſtſtellen zu wollen) gefolgt: alle drei aber mühten ſich vergebens! Im Brief 64 ſteht es deutlich: *aus dieſen beiden Attributen* (cogitatio und extenſio) kann *kein anderes Attribut Gottes erſchloſſen noch begriffen werden*. Die Welt der unendlichen Attribute außerhalb der beiden bekannten bleibt uns Menſchen verſchloſſen.

Immerhin — man mag Huan im einzelnen zuſtimmen oder nicht: das eigentliche Verdienſt ſeines Werkes bleibt dadurch unangetaſtet: die überaus ſorgfältige Zuſammenſtellung, Erörterung und Verarbeitung des internationalen Spinoza-Schrifttums ſeiner Zeit. Dafür muß ihm zumal die Societas Spinozana, die ſich ja gleiche Ziele geſteckt, dankbar ſein und auf ſein Werk aufmerkſam machen.

HEIDELBERG. DR. PHILOS. EGON V. PETERSDORFF.

BENEDYKT DE SPINOZA, DZIEŁA, przełożył Dr. IGNACY HALPERN. Tom I: Traktat o poprawie rozumu. Etyka. Z dwoma portretami de Spinozy. Warszawa 1914, str. LXXIII + 433. Tom II: Traktat teologiczno-polityczny. Przypiski do Traktatu teologiczno-politycznego. Traktat polityczny. Z portretem de Spinozy. Warszawa 1916, str. XCVII + 496. (Polnisch[1]).

Es ſind zwei Bände einer geplanten Geſamtausgabe, deren Vollendung die Kriegsumſtände aufgehalten haben. Der Übersetzung des Bandes I liegt zugrunde die Ausgabe von van Vloten und Land mit Berücksichtigung aller seither gegebenen Textkritik, in die H. ſich einließ und die er vorführt, da er meint, daß der Übersetzer dazu berufen ist. Band II baſiert auf der Textgeſtaltung von Gebhardt, die H. im Korrekturabzug des noch nicht erschienenen Bandes vorlag. In der allgemeinen Einleitung iſt das Streben de S.s welches ſich aus der Erkenntnis des Glücks in das Glück der Er-

[1] Benedictus de Spinoza, Werke, übersetzt von Dr. Ignaz Halpern. Band I: Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes. Ethik. Mit 2 Bildniſſen von Spinoza. Warſchau 1914. LXXIII u. 433 S. — Band II: Theologiſch-politiſche Abhandlung. Randgloſſen zur theologiſch-politiſchen Abhandlung., Politische Abhandlung. Mit einem Bildnis von de Spinoza. Warſchau 1916. XCVII u. 496 S.

kenntnis verwandelt und ihn zum Repräſentanten des modernen Lebensideals in Gegenſatz zum mittelalterlichen macht, erläutert, ferner iſt die Ausarbeitung ſeines Pantheismus inmitten von Schwierigkeiten dargelegt, dann ſind Anweiſungen zum richtigen Verſtändnis zwiſchen den einſeitigen Auffaſſungen angegeben. Jedem Werk iſt eine beſondere Einleitung vorangeſchickt, die den neueſten Stand der Forſchung kritiſch darlegt. Wir beſchränken uns auf die Hervorhebung, daß der Überſetzer in der Einleitung zur Theol.-pol. Abhandlung auf die originelle Löſung der Frage des Verhältniſſes zwiſchen der Philoſophie und Theologie hinweiſt, dieſe Schrift als einen Kampf gegen den Klerikalismus erklärt und auf die bisher unbeachtete hiſtorioſophiſche Anſicht darin aufmerkſam macht. H. verbindet eng die Frage des Übersetzens mit der des Verſtehens im allgemeinen. Muß doch der Leſer, welcher auch den Originaltext leſen kann, ihn in ſeiner Mutterſprache überdenken. So iſt die Überſetzung nach H. eine beginnende Auffaſſung, indem ſie dem Erläutern der Schrift den Anfang gibt, welches in die Erklärung des Gegenſtandes übergeht. Je genauer demnach der Überſetzer vorgeht, um ſo mehr trägt er zum Verſtändnis des Originaltextes nicht nur ſeitens des Leſers ſeiner Nation bei, ſondern ſeitens aller, die ſich mit der Schrift des Philoſophen befaſſen. H. ſtützt ſich auf das Prinzip der Konſtanz der Überſetzung, die durch den Text de Sp.s beſonders geboten iſt. Dadurch entſtehen Schwierigkeiten, welche H. zu der am Schluß des Bd. I befindlichen ſemaſiologiſchen Unterſuchung der Sprache de Sp.s veranlaſſen. Dieſe iſt für das Verſtändnis der Philoſophie de Sp.s ergebnisreich. So findet H. als für de Sp., den Philoſophen der Übergangszeit, bezeichnend die regelmäßige Bedeutungsverſchiebung der wichtigſten Termini, welche de Sp. eingeſtandenermaßen als Worte gar nicht ſchätzt, und umgekehrt den Doppelſinn mancher Worte, die eine Antinomie in ſich bergen und zu der Hegelſchen Dialektik direkt hinführen. H. ſtellt feſt, daß de Sp. in lateiniſcher Sprache ſchrieb und auch dachte, ferner daß er Ausſprüche in der Art von Zitaten entweder ſich anlehnend oder polemiſch einzuflechten pflegt. An einer Stelle findet er die Be-

ſtätigung ſeiner Vermutung (Arch. f. Geſch. d. Phil. XXVII, 1), daß de Sp. den indiſchen Pantheismus kannte. H. erweiſt an der Sprache de Sp.s, daß ſein Denken auf Vereinfachung, Vergleichung und Identifizierung beruht, welche der Mathematik eigen ſind, ſo daß der Geometrismus de Sp.s nicht nur äußere Hülle, ſondern Disziplin des Denkens iſt, deſſen Ziel in der Zurückführung aller Erkenntniſſe auf einen Nenner beſteht. Demnach liegt im Charakter des de Spinozaſchen Denkens ſchon der Monismus, da aber ſein Nenner die Einheit des Abſoluten iſt, ſo erhält dieſer Monismus einen metaphyſiſchen Zug, doch iſt dieſer kein transzendenter, ſondern ein pantheiſtiſcher, weil der Gegenſtand der Kontemplation de Sp.s nicht ein überweltliches Ideal, ſondern ein Ideal der Welt iſt. Der Überſetzer hat die Paragraphen der Bruderſchen Ausgabe übernommen, Zeilennummerierung eingeführt und das Regiſter der betreffenden Stellen aus dem A. T. und N. T. ſowie ein Sachregiſter beigegeben. Die Überſetzung vermeidet Fremdwörter, um den Inhalt dem Sprachbereich der Polen zuzuführen.

Warschau. S. Rudniański.

SPINOZA UND DIE KUNST. Inaugural-Diſſertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philoſophiſchen Fakultät der Weſtfäliſchen Wilhelms-Univerſität zu Münſter in Weſtfalen, vorgelegt von Franz Schlerath/Hellerau bei Dresden, MCMXX, Buchdruckerei Jakob Hegner. 8°; pag. 83.

Quo libro lectu digniſſimo vir doctiſſimus Schlerath rem tractavit adusque omiſſam neglectamque ab iis quibus ſtudium Spinozanum cordi eſt, nempe quid de *arte* philoſophus noſter cenſuerit. Hic notandum nos hoc verbo uti eo ſenſu quo noſtro tempore valet. Poſtquam artem poeticam nec non picturam apud Batavos ſæculi XVII[i] delineavit atque ſcrutatus eſt quatenus poetæ pictoresque inter familiares Spinozæ fuerint, quæcumque in ſcriptis philoſophi ſparſa inveniuntur loca de pulchritudine et artibus elegantibus collecta proponit eaque ad lumen illius philoſophiæ conſiderat. Quæ dicta Spinozana non diſiecta ac ſeparata ſed in pulchrum ordinem ac concatenationem redacta expoſuit, oſtendens principia Spino-

zana ſe optime callere. Initio facto a conceptis *pulchri* ac *deformitatis*, *perfecti* ac *imperfecti* conatus eſt explorare quo hæc ſenſu accipienda ſint nec non quid *notionibus univerſalibus* Spinoza iudice tribuendum ſit.

Porro quid interſit inter philoſophum et artificem luce clarius demonſtratur ſicut et inter ſapientem ac prophetam diſtinguitur ut expoſitum eſt in Tractatu Theologico-Politico. Apud philoſophum primum locum tenet ratio pura quæ creat concepta dum propheta ac artifex ab imaginatione eiusque phantaſiis ducuntur.

Deinde quos opus artificioſum excitat affectus quomodoque id effici debeat nec non quæ partes artis ſint in vita humana exponit. Scriptor operam navavit ut demonſtrationes ſuas recte deduceret ex principiis Spinozanis. Primum locum aſſignans conatui hominis in ſuo eſſe perſeverandi artem æſtimandam eſſe cenſet ſecundum utilitatem.

Denique legimus quæ ſiquid videmus, et propria et recta ſunt, nempe Spinozam ea tantum opera artificioſa magni facere quæ puram imperturbatamque nec non amœnam ſerenitatem effundant, pro anima Batava, quæ tragoediam plane percipere non poteſt, cum tamen iudicio eorum qui de arte poetica ſcripſerunt tragoedia omne genus ſcripti gravitate vincat. Diſſertatio clare et diſtincte ſcripta eſt dignaque nobis videtur quæ multis innoſteſcat. Nobis enim perſuaſum habemus iudicium Spinozæ confutare ac in ſuum modum redigere poſſe quæ hiſce annis de arte ac multis artis operibus quæ feruntur in maius celebrantur.

Admonitum tamen velimus habere lectorem benevolum vocem *artis* in lingua Latina nec Ciceronis nec ſæculi XVII[1] idem valere quæ noſtro tempore valeat, præſertim cum ſcriptor dictum illud Spinozæ laudet: *quod hæc libertas apprime neceſſaria eſt ad ſcientias et artes promovendum.*

In fine operis auctor quæ ipſe cenſeat de Spinozæ conceptis huc pertinentibus exponere conatus eſt. Quæ autem finis, ſi verbis audacia detur, opus alioquin egregium non coronat.

HAGAE COMITIS. VAN DER TAK.

MYSTIK UND RATIONALISMUS von Christian Janentzky. Duncker u. Humblot (München-Leipzig) 1922. 52 S.

In dit kleine geſchrift wordt het inzicht geopend in de verhouding tusſchen twee beſchouwingswijzen, op welker antithetiſch karakter men veelal geneigd is den nadruk te leggen. Is een onderzoek naar den zin van beide denkrichtingen op zich zelf reeds van groot belang, in het bijzonder is dit voor de bepaling van het wezen van het Spinozisme het geval.

Carl Gebhardt heeft in *Chronicon Spinozanum* I een myſtieke viſie op het Spinozisme gegeven, daarmede Spinoza's beſchouwingswijze ontrukkend aan de sfeer van het rationalisme, waarin zij door hen geplaatſt wordt — o. a. door allen, die het Spinozisme op eenigerlei wijze met het Carteſianisme in verband brengen —, die het Spinozisme als Logisme opvatten en derhalve zijn ſtructuur als zuiver ſyſtematiſche denkarbeid. Door ſommigen wordt het Spinozisme beſchouwd zoowel onder het gezichtspunt eener myſtieke viſie als van het rationalisme, terwyl dan op beider onderlinge onvereenigbaarheid wordt gewezen, zoodat van een eenvormigen zin van het Spinozisme eigenlijk niet geſproken zou kunnen worden. Onder dezen laatsten behoort b. v. Wilhelm Windelband, die aan het Spinozisme ſchoone bladzijden in zijn *Geſchichte der neueren Philoſophie* wijdt.

Windelband zegt o. a. van het Spinozisme, dat het zich verheft zoowel boven de onklaarheid van de myſtiek in den gewonen zin des woords, als eveneens boven het zuivere rationalisme, dat aan het Hoogſte den innerlijken zin ontrooft. In het Spinozisme wordt echter aan beide beſchouwingswijzen een eigen plaats gegeven. De rationaliſtiſche deductie is ſlechts het middel om den zielsnood in volkomen eensweten met de Godheid te ſtillen. Maar beide, mystieke drang en rationaliſtiſche deductie, ſtooten elkander af: voor Spinoza's emotioneel denken is de Godheid alles, in zijn metaphyſica is zij ſlechts een ledige begripsvorm. Immer zal, aldus eindigt Windelband zijn beſchouwingen, de onoplosbare tegenſtrydigheid tusſchen den gloed van Spinoza's Eros en de ijzige koelheid van zijn wereldbeſchouwing afbreuk doen aan de ruſt, waarmede

men van de machtige ſchepping van Spinoza's geeſt zou willen genieten.

Zoo ſpreekt verder o. a. Wilhelm Wundt van het Spinozisme als van gerationaliſeerde religie. Spinoza heeft den myſtieken inhoud van het Godsbegrip en den religieuſen drang in den vorm eener rationeele ſyſtematiek gegeven.

Wij veroorloofden ons deze herinnering om in het licht te ſtellen van hoeveel belang het is voor het doordringen in den zin van het Spinozisme, dat men zich de verhouding tuſſchen myſtiek en rationalisme klaar bewuſt is. Zien wij thans hoe in het boekje, dat voor ons ligt, beider verhouding geſteld wordt. De myſtiek wordt als een vorm van het religieuſe bewuſtzijn aangeduid. Maar binnen de kategorie van dit bewuſtzijn moet aan de myſtiek nog een eigen plaats worden aangewezen. Doel en eigenſoortigheid van beleven van het myſtieke type worden door den Schrijver aangegeven als de opheffing van alle relatie tusſchen ſubject en object. De myſtiek is noch irrationeel, voorzoover haar uitdrukkingswijzen niet uitſluitend onder den drang van het religieus affekt met zijn phantastiſch ſcheppingsſtreven ontſtaan, noch ſuprarationeel door het geloof aan wonderen en een openbaring. Irrationalisme (in den vorigen zin opgevat) en ſuprarationalisme voeren veelal tot *sapientia indocta*. Hierin hebben wij te zien een ſamenſtel van oordeelen door het emotioneel denken gevormd, zonder dat men zich van de noodwendigheid en den zin dier vorming rekenſchap geeft. Hier tegenover ſtaat de myſtiek als transrationalisme, welke voert tot *ignorantia docta*. Hierin ligt de verhouding tuſſchen myſtiek en rationalisme, welke de Schrijver aldus aanduidt, dat de myſtiek een rationeele ſubſtructie vordert. By de myſtiek gaat het om een tot in den diepſten grond vorſchenden kennisdrang. Het middel, waarmede deze kennisdrang aanvankelijk geſtild wordt is de dialectiek, de methode van het rationalisme. Maar op deze wijze komt men nimmer van het logiſche in het metaphyſiſche, blijft men ſteeds in de ſfeer der ledige begrippen. Leopold Ziegler ſpreekt in dit verband van den immer terugkeerenden nood van het rationalisme, dat de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, van begrip tot werke-

lijkheid, niet vermag te volbrengen. In dit beſliſſend moment treedt de myſtiek op. De Schrijver zegt er van: *Daß die Vernunft in dem gelehrten Nichtwiſſen über ſich ſelbſt hinausgeht, daß die rationale oder intellektuelle Erkenntnis nach Erfüllung ihrer Möglichkeiten ſich ſelbſt aufhebt in der Erfahrung eines ſchlechthin und abſolut Tranſzendierten, das iſt der Sinn der myſtiſchen Ignorantia docta.*

Bij de myſtiek is het uitgangspunt niet geweeſt het niet-weten en het onbewuſte, maar weten en bewuſtzijn gingen vooraf, waarop niet-meer-weten en niet-meer-bewuſtzijn volgden. Zoo vormen de verſchillende graden van weten en kennis de Jacobsladder, waarlangs de menſch de hoogſte ſport bereikt om als Goethe's Doctor Marianus der waarheid zelve deelachtig te worden.

De myſtieke viſie in voren bedoelden zin onderſtelt een houding des geeſtes, welke niet eerſt langzamerhand ontſtaat, naar gelang het inzicht rijpt, dat de rationaliſtiſche deducties niet tot het begeerde doel voeren, doch zij is er vóór iedere beſchrijving en rechtvaardiging. Maar waar eenerzijds de op het myſtiek beleven ingeſtelde geeſteshouding de mogelijkheid bepaalt van het verwerven der myſtieke viſie daar, waar de rationeele denkmiddelen ontoereikend zijn, zoodat er zonder meer dus geen ſprake van kan zijn, dat men langs den weg van het rationalisme tot de myſtiek kan komen, is het anderzijds de rationeele bezinning, welke eerſt aan de myſtieke viſie haar zin geeft van ſluitſteen van alle kennis en tevens voorwaarde voor haar mogelijkheid. Als transrationeel kan de myſtieke viſie alleen worden opgevat, voorzoover zij zich verheft boven een rationaliſtiſchen onderbouw.

Met betrekking tot het Spinozisme zegt de Schrijver dan, dat van het veroorzaakte tot de cauſa ſui de weg loopt over imaginatio, ratio, intellectus, ſcientia intuitiva, tot amor dei intellectualis. In de beatitudo wordt dan gevonden de ruſt en zaligheid in het transrationeele. Wij voor ons zouden hieraan een verduidelijking willen toevoegen. De myſtieke viſie in het Spinozisme treedt niet eerſt in het V^{e} Boek der *Ethica* in, alſof al het voorgaande rationaliſtiſche deducties waren. Neen, ſlechts op den grondslag der myſtieke viſie

is het Spinozisme als ſyſteem opgebouwd kunnen worden. Immers Spinoza's definities van God en Modus, waarop zijn geheele wijsbegeerte beruſt, kunnen niet anders dan in een myſtieke viſie gegeven zijn[1]. De rationaliſtiſche ſubſtructie van het Spinozisme vinden wij derhalve niet in het ſyſteem zelf, doch in Spinoza's worſteling om de waarheid, voordat hij in de *Ethica* tot klaarheid gekomen was, waarvan ons de *Emendatio Intellectus* en de *Korte Verhandeling* doen blijken.

Het kleine boekje geeft ſtof voor zeer omvangrijke beſchouwingen, waarin wij echter hier ter plaatſe niet kunnen treden. Het is der lezing en overdenking overwaard, in het bijzonder voor hem, aan wien een zuivering van het Spinozisme van een fundamenteele rationaliſtiſche ſtrekking ter harte gaat[2].

's-GRAVENHAGE. J. H. CARP.

[1] Vergelijk hierover ons opſtel op blz. 130—137. —— [2] Bij onze beſpreking hebben wij onze eigen beſchouwingen van die van den Schrijver niet geſcheiden gehouden. Wij vertrouwen intuſſchen, dat wij aan zijn bedoeling niet te kort hebben gedaan.

INDEX CHRONICI II.

BENEDICTUS DE SPINOZA, une leçon de Victor Delbos pag. VII

DISSERTATIONES 1

A. Wolf: Spinoza the Conciliator 3

Wilhelm Meijer: De Conſenſu Metaphyſicæ Spinozanæ cum Philoſophia Arabica ſive Moslemitica 14

Harald Höffding: Das erſte Buch der *Ethica* 20

Leon Roth: The *Abſcondita Sapientiæ* of Joseph del Medigo 54

Egon v. Petersdorff: Spinozas unendliche Attribute Gottes 67

Harry Auſtryn Wolfſon: Spinoza on the Unity of Subſtance 92

Carl Gebhardt: Spinozismus und Transcendentalphilosophie 118

J. H. Carp: Über das Emotionale und Rationale im Spinozismus 130

Albert Rivaud: Les *Per ſe Nota* dans l'Ethique 138

Elisabeth Schmitt: Zur Problematik der Unendlichen Modi 155

W. G. van der Tak: Περὶ Παιδαγωγίας 174

SCRIPTA REDIVIVA 181

Dr. Ludovicus Meyer: Disputatio Philoſophica de Materia ejusque affectionibus Motu et Quiete 183

IN MEMORIAM 197

Jacob Freudenthal ⟨Carl Gebhardt⟩ 199

Spinoza und Kuno Fiſcher ⟨H. Falkenheim⟩ 220

William Hale White ⟨A. S. Oko⟩ 233

Louis Adelphe ⟨Paul Souriau⟩ 243

ADNOTATIONES 245

Carl Gebhardt: Spinoza im Porträt 247

T. Waryński: Le Nom *de Spinoza* 251

Carl Gebhardt: Das Geburtshaus Spinozas 254

SCRIPTA EXPOSITA 257
Spinozas philosophiſche Terminologie von G. Th. Richter ⟨Dunin-Borkowski⟩ 259
Gabriel Huan, le Dieu de Spinoza ⟨Egon v. Petersdorff⟩ 262
Benedykt de Spinoza, Dzieła, przełożył Dr. Ignacy Halpern ⟨S. Rudiański⟩ 265
Spinoza und die Kunſt von Franz Schlerath ⟨van der Tak⟩ 267
Myſtik und Rationalismus von Chriſtian Janentzky ⟨J. H. Carp⟩ 269

ERRATUM.

In Tomo Primo Chronici Spinozani verba Sei du mir geſegnet — ſeine Liebe war dein Leben *pag. IX. in fine Schleiermacherio tributa revera tribuenda ſunt Jacobio atque igitur collocanda pag. VII.*

SOCIETATIS SPINOZANÆ

C U R A T O R E S :

Prof. Dr. HARALD HØFFDING / Hauniæ;

Dr. W. MEYER / Hagæ Comitis;

Right Honourable Sir FREDERICK POLLOCK Bart., K.C. / Londinii;

LÉON BRUNSCHVICG, Membre de l'Inſtitut de France / Lutetiæ Pariſiorum;

Dr. CARL GEBHARDT / Francofurti ad Mœnum.

M O D E R A T O R E S :

W. MEYER, Philoſ. Dr. (Hagæ Comitis), Rector;

W. G. VAN DER TAK (Hagæ Comitis), Ab actis;

CARL GEBHARDT, Philoſ. Dr. (Francofurti ad Mœnum), Quæſtor;

J. H. CARP, Jur. Dr. (Hagæ Comitis),
A. J. Paulus, Jur. Dr. (Hagæ Comitis),
ADOLPHE S. OKO (Cincinnatii Ohio),
LEON ROTH, Art. Mag., Philoſ. Dr. (Mancunii),
J. COERT, Jur. Dr. (Roterodami),
} Aſſeſſores.

Domicilium Societatis eſt in ædibus Rectoris (Doct^us W. Meyer): Van-der-Heimstraat 14, Den Haag (*Hagæ Comitis*).

Domicilium Moderatoris ab actis: Archimedesſtraat 109, Den Haag *(Hagæ Comitis).*

Qui ſodales Societatis fieri cupiunt nomina dent oportet Moderatori ab actis *vel*

in Imperio Britannico: Leon Roth, M. A., Dr. Ph. / The Univerſity, Mancheſter;

in Gallia: Les Presses Universitaires de France / 49 Boulevard Saint-Michel, Paris;

in Germania atque in Europa orientali: Dr. Carl Gebhardt / 170 Röderbergweg, Frankfurt am Main;

in Scandinavia: Dr. Anders Karitz / St. Algatan 3, Lund.

in Italia: Prof. Avv. Adolfo Ravà / Via Giordano Bruno, 3, Padova;

in America ſeptentrionali: Adolphe S. Oko / Hebrew Union College Library, Cincinnati-Ohio.

Societatis Argentarius: L. Auerbach / Heerengracht 522, Amſterdam *(Amſtelodami)*.

BIBLIOTHECA SPINOZANA
CURIS SOCIETATIS SPINOZANÆ

Huius Bibliothecæ libri venum dantur.

TOMUS I: SPINOZANA 1897—1922 / Bevattende Uittrekſels uit de Jaarverſlagen van den Secretaris der Vereeniging *Het Spinozahuis* / Benevens een Levensbericht omtrent Dr. W. MEIJER en eene Lijſt van diens Geſchriften. *Sumptibus:* Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg. Menno Hertzberger, Amſterdam, Singel 364. MCMXXII. 8°; pag. XLIV—144. ⟨Pretio: fl. 4.—, sodalibus Societatis Spinozanae fl. 2—.⟩

De Vereeniging *Het Spinozahuis*, die ten doel heeft de inſtandhouding van Spinoza's woning te Rijnsburg, werd in 1897 op initiatief van Dr. W. Meijer opgericht en vormde gedurende een 25. tal jaren het middelpunt der Spinozavereering in de Nederlanden. Uit haar midden is later de *Societas Spinozana* voortgekomen. Ter gelegenheid van den 80ᵉⁿ verjaardag van Dr. Meijer, die zich behalve als Spinozavorscher ook door zijn arbeid op maatschappelijk gebied vele vrienden en geeſtverwanten verworven heeft, is bovengenoemde uitgave tot stand gekomen. De door Dr. Meijer als Secretaris van *Het Spinozahuis* uitgebrachte jaarverſlagen bevatten verſcheidene bibliographiſche en andere bijzonderheden voor de ſtudie van des wijsgeers leven en leer van belang. Behalve een uitvoerig levensbericht van de hand van den Heer W. G. van der Tak, Dr. Meijers opvolger, en eene lijſt von des jubilaris' volledige geſchriften, is aan het werk nog toegevoegd de door Dr. Meijer voor zijne promotie tot doctor philoſophiae honoris cauſa geſchreven *Benedicti de Spinoza Philoſophiae Brevis Commentatio.*

TOMUS II: Die Schriften des URIEL DA COSTA / Mit Einleitung, Übertragung und Regesten von CARL GEBHARDT. *Sumptibus:* Menno Hertzberger, Amſterdam, Singel 364 / Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg / Oxford Univerſity Press, London, Amen Corner. MCMXXII. 8°; pag. XL—286. ⟨Pretio: fl. 7.—.⟩

Das Buch stellt und beantwortet die Frage nach dem Sinn des Schickſals Uriels da Costa, damit zugleich die Frage nach Inhalt und Bedeutung ſeiner Lehre. Die Antwort auf dieſe Frage wurde ermöglicht durch die Auffindung der entscheidenden Partieen der verloren geglaubten ſyſtematiſchen Hauptſchrift da Costas, die Gebhardt 1920 gelang. Dadurch ſteht da Costa nun auch als Denker vor uns, wo bisher nur ein tragiſches Schickſal erſchütterte. Zugleich erſcheint nun die Culturſituation und die ſeeliſche Not der aus Portugal zum Judentum zurückſtrebenden Neuchriſten in klarem Lichte und die Wurzeln der Religionsphiloſophie Spinozas ſind freigelegt. Das Buch bringt zunächſt die von Porges nachgewieſenen frühen Theſen da Costas gegen die Tradition im hebräiſchen Text nebſt Überſetzung, denen ein gleichfalls von Gebhardt aufgefundener Auszug des portugieſiſchen Urtextes beigefügt werden konnte; ſodann die drei Capitel der Hauptſchrift *Sobre a Mortalidade da Alma do Homem* portugieſiſch und deutſch; ſchließlich da Costas Selbstbiographie *Exemplar Humanae Vitae*, in der lateiniſchen Verſion zum erſten Mal nach dem Manuscript in Amsterdam veröffentlicht, mit neuer Übertragung. Die Regeſten ſtellen alle authentiſchen Zeugniſſe, die über da Costa erhalten ſind, in Originaltext und Übertragung zuſammen. Eingehende Anmerkungen geben einen fortlaufenden Sachkommentar. Die Einleitung *Da Costa und das Marranenproblem* formt aus Material und Einzelunterſuchung in vier Abſchnitten (*die Gründung der ſephardiſchen Gemeinde in Amſterdam; die Spaltung des Bewußtseins; das Schicksal da Costas; da Costa und Spinoza*) ein umfassendes Bild der Welt, aus der nach da Costa auch Spinoza hervorgegangen ist. Sie zeigt die Motive auf, aus denen die Marranen sich eine neue Heimat suchten; sie findet in der *Spaltung des Bewußtseins* das einmalige religionspſychologiſche Phänomen, das ein wichtiges Moment zur Bildung des modernen Bewußtſeins wurde; ſie deutet Suchen, Zweifel und Untergang da Costas aus der Notwendigkeit eines zerriſſenen Zeitalters; ſie lehrt Spinozas Philoſophie über da Costas Verſuch zu Bibelkritik und Naturreligion hinaus als Schickſalserfüllung ſeines Volkes in ihrem religiöſen Sinne verſtehen. Das Buch vermittelt die große Erſchütterung, die der betrachtende Geiſt erfährt, wenn ſich ihm die notwendige Einheit von Leben und Denken einer ſchickſalswendenden Zeit offenbart.

3 0081 044 361 677